فصلية ايران والعرب

٣

العدد الثالث. السنة الأولى. شتاء ٢٠٠٣

نحو نظام إقليمي مستقل

خرازي: الأولوية لجيراننا العرب

مقاربة فلسفية للقضايا الإيرانية

بين ثقافة الهوية وهوية الثقافة

ثقافتنا وتحديات المستقبل

حكمة الفن الإسلامي





فصلية
ايران والعرب

مركز پژوهشهاى علمى و مطالعات استراتژيک خاور ميانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center for Scientific Research and Middle East Strategic Studies

مركز الأبحاث العلميّة والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

مركز متخصص في القضايا الفكرية والاستراتيجية لمنطقة الشرق الأوسط

- يهدف إلى دراسة هذه القضايا من خلال تفاعل العلاقات بين دول المنطقة، بما فيها إيران، مع عناية خاصة بالعلاقات العربية ـ الإيرانية.
- يُعنى بمتابعة التوجهات السياسية والاقتصادية الدولية ومدى تأثيرها في منطقة الشرق الأوسط.
- يقوم المركز بعقد الندوات واللقاءات العلمية، وينظم حلقات نقاش متخصصة، كما يُعد في هذا الإطار برامج الأبحاث والدراسات.
- يصدر مجموعة من المجلات والكتب والمنشورات التي تلائم اهتماماته.

الأسعار

- لبنان: ٤٥٠٠ل.ل.
- سوريا: ١٥٠ ل.س.
- إيران ١٥٠٠٠ ريال
- البحرين: ٢ دنانير
- قطر ٢٠ ريالاً
- الكويت: ٢ دينار
- المغرب: ٢٨ درهمًا
- ليبيا ٥ دنانير
- الأردن: ٣ دنانير
- العراق: ٧٥ دينارًا
- السعودية: ١٠ ريال
- عُمان: ٣ ريال
- تونس: ٣ دنانير
- اليمن ١٧٥ ريالاً
- قبرص: ٢ جنيه
- بريطانيا ٢ جنيه

الاشتراك السنوي بما فيها أجور البريد

- دول الشرق الأوسط وافريقيا: ٣٠ دولارًا
- الدول الأوروبية: ٤٠ دولارًا
- اميركا ودول أخـــرى: ٥٠ دولاراً
- ترسل طلبات الإشتراك إلى مركز الأبحاث العلميّة والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط، بيروت.

التوزيع في لبنان والشرق الأوسط : مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع
تلفاكس : ٨٥٦٦٧٧ / ٠١ ص . ب ٦٥٩٠ / ١١٣ بيروت – لبنان

العنـــــــوان

مكتب بيروت

بئر حسن ـ شارع السفارات ـ بناية شاطئ العاج ـ هاتف: ٠١/٨٣٣٦٩٨
فاكس: ٠١/٨٣٣٦٩٨
ص . ب: ١١٣/٥٦٦٩ بيروت ـ لبنان
بريد الكتروني : fasleyat@middleeast-iran.com

مكتب طهران

بلوار كشاورز، خيابان شهيد نادرى ، شماره٢٠
تلفن: ٨٩٦٤٢٨٢، ٨٩٦٦٧٣٣، ٨٩٦١٧٧٠ (٠٠٩٨٢١)
ص . پ: ١٤١٥٥/٤٥٧٦، فاكس: ٨٩٦٩٥٦٥
بريد الكتروني : merc@irost.com

المدير المسؤول: فكتور الكِك

فصلية ايران والعرب

العدد الثالث ـ السنة الأولى ـ شتاء ٢٠٠٣

- ترحب «*فصلية ايران والعرب*» بدراسات الكتّاب حول مختلف القضايا المتعلقة بالشؤون الإيرانية ـ العربية، شرط ألا تكون قد نشرت أو مقدّمة للنشر في مطبوعات أخرى، وأن تكون موثقة بطريقة علمية.
- يُفضّل أن يُقدم النص مطبوعاً مع القرص الممغنط (الديسك).
- يُرجى من الكتّاب إرسال سيرة ذاتية موجزة مع عناوينهم: هاتف، فاكس، بريد الكتروني.

فصلية
ايران والعرب

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلية إيران والعرب

العدد الثالث - السنة الأولى - شتاء ٢٠٠٢

المحتويات



آراء الكتّاب تعبر عن وجهات نظرهم

رأي

نظام إقليمي مستقل في الشرق الأوسط؟

انشغلت الأوساط السياسية في إيران بالنقاش حول المحاور الرئيسية للسياسة الخارجية طيلة الثلاثة والعشرين عاماً الماضية، لا سيما إثر انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفياتي السابق. ثم ما لبث هذا النقاش أن اتخذ أبعاداً جديدة مع الحديث عن نظام عالمي جديد من ناحية، وظهور دول مستقلة حديثاً عن الاتحاد السوفياتي على الحدود الشمالية للجمهورية الإسلامية الإيرانية. وفي خضم هذه المتغيرات جاء تكثيف القواعد العسكرية الغربية في المنطقة، وحجب الضوء عن قضايا أخرى، ليحفز الديبلوماسية الإيرانية على تكثيف جهودها لتحديد موقعها ومكانتها في النظم الإقليمية والدولية الجديدة.

إن المجال الحيوي لأي بلد يملي عليه أولوياته ومحاوره السياسية. على أن القواسم الثقافية واللغوية والدينية المشتركة هي التي تشيّد صرح العمق الاستراتيجي. وعلى هذا الأساس احتلت منطقتا آسيا الوسطى والشرق الأوسط الأولوية في سياسة إيران الخارجية، نظراً للروابط التي تجمعها بها. غير أن ثمة من يرى أن على إيران أن تتطلع إلى دور خارج منطقة الشرق الأوسط، وأن تجعل من أوروبا محوراً لتفاعلاتها. ويعلل هؤلاء رؤيتهم بعوامل عدة، أهمها انعدام الاستقرار في الشرق الأوسط الذي كان وما يزال منذ مطلع القرن الماضي بؤرة توتر دائمة. وعليه، يفترض هؤلاء أن على إيران ألا تمحور سياستها في منطقة تقع في دائرة من الأزمات وغير مستقرة.

في المقابل يرى آخرون أن على إيران، التي بنت استراتيجيتها على مجموعة من المعطيات أملاها واقع كونها خرجت بفعل ثورتها الإسلامية من فلك الغرب ومحميته في المنطقة (إسرائيل) وانضمت إلى المناهضين للسياسة الأمريكية والصهيونية، أن تحدد خيارات تنسجم واتجاهاتها الجديدة... قد تكون هذه الرؤية ذات جذور أيديولوجية، إلا أن أنصارها يتسلحون لتعزيز مواقفهم باعتبارات عدة أخرى تؤثر إلى حد كبير في الأمن القومي الإيراني على نحو مباشر أو غير مباشر،

منها الممارسات التوسعية للكيان الصهيوني في منطقة الشرق الاوسط. الأمر الذي لا يسع إيران التغاضي عنه، سواء على المدى القريب (الصراع العربي-الإسرائيلي ومسيرة التسوية المتعثرة) أو على المدى البعيد (النظام الإقليمي الجديد والسعي لجعل إسرائيل محور اقتصاد المنطقة).

إلى ذلك، يشير دعاة هذا الاتجاه إلى أن القواسم الثقافية والتاريخية والدينية والمصير المشترك، فضلاً عن الخصائص الإقليمية الأخرى، تحتم على إيران عدم الاندماج في المراكز غير المتناسبة مع خصائصها، وأن ينصب ثقل سياستها الخارجية في منطقتي الشرق الاوسط وآسيا الوسطى.

في المقابل، سعت الولايات المتحدة ولا تزال للحؤول دون إقامة نظم إقليمية من خلال إثارة الأزمات والتوترات، مركزة على ما تدعيه من خطر إيران عسكرياً على الانظمة السياسية في المنطقة. إلا أن قادة إيران وجيرانها ومصر والمملكة العربية السعودية، تأسيساً على الواقع السائد في منطقة الشرق الأوسط، خطوا خطوات متقدمة نحو تحسين العلاقات بين بلدانهم.

وفي هذا الإطار، شهدت العلاقات السعودية-الإيرانية، على الرغم من المخاطر الطارئة في العقدين الماضيين، تحسناً ملموساً شمل العلاقات الأمنية بين البلدين اللذين يبدي قادتهما عزماً على تنمية هذه العلاقات. كما واصلت طهران والقاهرة في الأونة الأخيرة السير قدماً نحو إزالة العوائق النفسية والسياسية لخلق أجواء ملائمة لتطوير العلاقات بينهما: الزيارات المتبادلة بين الأوساط السياسية والثقافية، وتبادل وجهات نظر في شتى الميادين تمهد الطريق أمام تنمية العلاقات على أساس المصالح المشتركة، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية.

هكذا، أخذت آفاق التمحور السياسي الإقليمي تتبلور في المنطقة. على أن تضافر جهود إيران والدول العربية يمكّنها من مواجهة التحديات الإقليمية والعالمية، لا سيما أن إيران والبلدان العربية يشكل كل منهما عمقاً استراتيجياً للآخر، الأمر الذي ينبغي أن يبقى ماثلاً لضمان أمن الجانبين ولتحديد مضامين سياستهما الخارجية.

لقد بدا واضحاً في السنوات الأخيرة أن إيران قطعت أشواطاً مهمة لترسيخ أولويات سياستها الخارجية في الشرق الأوسط. على أن تحسن العلاقات بين طهران وكل من الرياض والقاهرة يعد من المؤشرات المشجعة في هذا الاتجاه. إلا أنه ما زال على الجانبين القيام بجهود إضافية تعزز التعاون والاستقرار في المنطقة، بما يضمن مصالح العرب والإيرانيين.

هذه المحاور وغيرها كانت موضوع الحوار الذي أجرته «فصلية إيران والعرب» مع الدكتور كمال خرازي وزير خارجية الجمهورية الإسلامية في إيران، والذي أكّد السياسة المذكورة.

سيد حسين موسوي

حوار

خرازي: الأولوية لجيراننا العرب

خرّازي: الأولوية لجيراننا العرب

أجرت «فصلية إيران والعرب» حواراً مع الدكتور كمال خرازي، وزير الخارجية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية لتسليط المزيد من الضوء على قضايا وشؤون السياسة الخارجية. وقد تركّز الحوار على بعض النقاط المهمة، مثل أولويات السياسة الخارجية الإيرانية في الميادين المختلفة، والأزمات الإقليمية، مثل فلسطين وأفغانستان والعراق، ومقاربة الولايات المتحدة للجمهورية الإسلامية والآفاق المستقبلية، إضافة إلى القرار المتعلق بالسياسة الخارجية والبنية التنفيذية لإدارة السياسة الخارجية، ونقاط الضعف والحاجة إلى الاطلاع، فضلاً عن العلاقة بين الدائرتين الإدارية والثقافية في السياسة الخارجية.

● سؤالنا الأول يتعلق بالتقسيم الجغرافي للعالم... ما هي برأيكم الأولويات الجغرافية التي يفرضها هذا التقسيم على سياسة إيران الخارجية؟ بعبارة أخرى ما هي الحقول التي يجب أن تتمتع بالأولوية في سياسة إيران الخارجية كي تحقق مصالحها؟

- في ما يتعلق بالأولويات، يأتي جيراننا على رأس القائمة. وبعض هؤلاء الجيران هي دول عربية، بما في ذلك بلدان الخليج الفارسي، في حين أن بعضها ليس من العرب. ولكن عموماً، يحظون جميعاً بالأولوية، بما أنهم يقعون في دائرتنا الأمنية المباشرة. فإذا ما بذلنا جهدنا - كما نفعل - لتعزيز علاقتنا بهذه البلدان، وتوصلنا إلى نوع من الثقة المتبادلة القائمة على الوفاق، وبالتالي التعاون، فإننا نقلص إلى حد كبير نفقات الحفاظ على أمننا القومي، وبالتالي، فإن جيراننا هم الأكثر أهمية في هذا الإطار، وهم يحظون بالأولوية في سياستنا الخارجية، ثم يليها بلدان الشرق الأوسط. ولأوروبا أيضاً أهمية كبيرة. وفي النهاية، فإن للولايات المتحدة دوراً كبيراً في سياستنا الخارجية، نظراً إلى تأثيرها الكبير في السياسات الإقليمية، ودورها في الشرق الأوسط. لذا، فإن لعلاقتنا الحسنة أو السيئة بالولايات المتحدة دوراً مهماً في سياسة إيران الخارجية.

● بالنظر إلى الملامح الخاصة للجمهورية الإسلامية، أي البلدان يمكن أن تشكل إيران ائتلافاً معها... فحتى الدول الكبرى في العالم تنشئ ائتلافات لتأمين مصالحها الاقتصادية والسياسية والثقافية والإقليمية... فما هي الوسائل الإستراتيجية التي تملكها إيران بحيث تكون هذه الائتلافات أمراً ممكناً؟

- من المستبعد جداً أن تنخرط إيران في هكذا ائتلافات، بما أن دولتنا هي ذات طبيعة فريدة؛ إنها نوع من الديموقراطية الإسلامية ليس له قرين. لذلك، فإن فكرة ائتلاف إيران مع بلدان أخرى هي فكرة بعيدة جداً. ولكن ذلك لا يلغي إمكان التعاون الإقليمي القائم حالياً. بيد أن الائتلافات هي أمر مختلف، فهي تنشئ عندما يكون هناك انسجام لغوي وديني وتاريخي وثقافي بين البلدان أو بين تلك التي تملك ترابطاً سياسياً واقتصادياً قوياً وتكاملياً، وليست هذه حال إيران في الحالتين. إلى ذلك، فإن على البلدان التي تقرر الدخول في ائتلاف أن تملك مستوى متوازناً من القوة الفاعلة، بحيث يؤدي ائتلافها إلى نشوء تحالف أكبر، ولسنا نعرف أي بلد من هذا النوع لتدخل إيران في ائتلاف معه. ولذلك أجد دائماً أنه من الصعب تخيل دخول إيران في ائتلاف مع بلد آخر.

● في ما يتعلق بالسياسة الخارجية هناك دائماً شؤون تستهلك جزءاً كبيراً من وقت إدارة السياسة الخارجية وجهدها... فما هو الأمر الذي يحظى بالتركيز أكثر من غيره، سواءً لناحية التنظيم... أم الإشراف أم التنفيذ أم المتابعة؟

- إن القضايا المتصلة بأمن إيران القومي هي القضايا التي تأخذ وقت وزارة الخارجية أكثر من أي قضية أخرى. فنحن نعيش في منطقة مليئة بالأزمات. وإذا نظرنا إلى خريطة إيران، نجد إن البلد محاطة بدول لكل منها أزمته الخاصة. وهي أزمات تؤثر بالطبع في أمننا القومي. ولذلك، فإن قضايا جيراننا تكتسب الأهمية والأولوية القصوى في سياستنا الخارجية. فمن الواضح أن إنهاء هذه الأزمات وإبعاد انعكاساتها عن أمننا القومي هو المهمة الأساسية التي يتعين علينا القيام بها. فلكل من أزمتي أفغانستان والعراق، على سبيل المثال، سماتها الخاصة التي يجب أن نأخذها في الحسبان في سياستنا الخارجية، الأمر الذي يستنفد معظم وقتنا. قد تصبح قضية ما أكثر أهمية أحياناً أو أقل أهمية أحياناً أخرى. ولكني أستطيع القول إننا خصصنا معظم وقتنا في الوزارة للأزمات التي من حولنا.

● حبذا لو تشرح بمزيد من التفصيل موقف إيران حيال القضية الفلسطينية، إذ يبدو أنها باتت شأناً على جانب كبير من الأهمية في سياسة إيران الخارجية... هل يمكن أن تتوصل إيران إلى حال من التوازن، بحيث تحافظ من جهة على هويتها الدينية واستقلالها، وتخفض نفقاتها من الجهة الأخرى... وهل يمكن أن تزيد إيران من قدرتها على المناورة في هذا الحقل وتعتمد مقاربات غير عسكرية في ما يتعلق بدعم حقوق الشعب الفلسطيني والحفاظ على المصالح القومية الخاصة في آن؟

ـ تمثل فلسطين والقدس موقفاً أيديولوجياً بالنسبة إلى الجمهورية الإسلامية. ومن الواضح أننا نأمل ونتوقع أن يستعيد الفلسطينيون الحقوق التي انتزعت منهم. ولكن بصرف النظر عن قضية القدس، فإن إسرائيل قد تحولت إلى المصدر الرئيسي للتهديد في المنطقة، وهي تهددنا أيضاً بصفة كوننا جزءاً من هذه المنطقة الواسعة، وهذا ما يضعنا جنباً إلى جنب مع البلدان الأخرى المعنية بهذا التهديد في المنطقة. إن الجمهورية الإسلامية في إيران ليست منخرطة مباشرة بالنزاع الفلسطيني، وبالتالي فإن وضعنا مختلف عن وضع شعوب أخرى في الشرق الأوسط، كاللبنانيين والمصريين والسوريين والأردنيين الذين هم في الخط الأمامي للصراع مع إسرائيل.

إن أولوياتنا الأمنية تتصل بحدودنا، ولكن موقفنا إزاء القدس هو موقف ذو خلفية أيديولوجية. فنحن نعتبر أنه من واجبنا ومن مهمتنا أن ندعم الفلسطينيين في صراعهم للحصول على حقوقهم. إن هذه حقيقة حاضرة بقوة في سياستنا الخارجية.

● القضية الأخرى هي قضية الجزر، ... هل تعتقد أنه يمكن خلال توليكم وزارة الخارجية إيجاد حل نهائي لهذا العائق أمام تحسن العلاقات العربية ـ الإيرانية؟

ـ لا أعتقد أن هذا الموضوع يمثل عائقاً في وجه العلاقات العربية ـ الإيرانية. فهو على الأغلب سوء تفاهم بين بلدين يمكن أن يحل مع توافر نيات الطرفين الحسنة وصداقتهما وتحاورهما. لقد جرت محاولات في الماضي لتوسيع القضية إلى ما يتخطى العلاقات الإيرانية ـ الإماراتية، ولكن لن يتم التوصل إلى حل إلا في إطار العلاقات بين البلدين. وأظن أن أصدقاءنا في دولة الإمارات قد توصلوا أيضاً إلى استنتاج مفاده أن اعتماد مقاربات أخرى لن يقود بالضرورة إلى أي مكان، وبالتالي فإن الأرضية والمبادئ التي حددتها هي التي يتم صوغها الآن في إطار العلاقات الإيرانية ـ الإماراتية بما يسمح لكلا البلدين بحل المشاكل في إطار العلاقات الثنائية.

● القضية الأخيرة هي أفغانستان، إذ يسود في المنطقة، وأيضاً على المستوى الدولي، تحليل يقول إن إيران اعتمدت ديبلوماسية شديدة التعقيد إلى حد أن كثيراً من المحللين أبدوا إعجابهم بها... كيف تقومون المقاربة الأميركية الجديدة إزاء إيران في ما يتعلق بدورها البناء في حل الأزمة الأفغانية؟ أعني أن إيران تمكنت من إظهار دورها المعتدل في المنطقة، سواء عبر تفكيرها الإسلامي المتبلور داخل البلاد أو عبر مواقفها السياسية والاقتصادية والتجارية... كيف ترى إلى التهديد الأميركي الجديد لإيران؟

ـ أرى أن ما يقوم به الأميركيون ليس إلا مجرد عذر. إنهم يعرفون جيداً الدور المهم الذي اضطلعت به إيران في حلّ القضية الأفغانية. وهم يعرفون أن الحكومة الأفغانية الموقتة هي كالمولود الجديد الذي ولدته إيران، وبالتالي فإنهم لا يسعون إلى تدميره.

إن الجمهورية الإسلامية تعتبر الحكام الأفغان الجدد أصدقاء لها. والنقطة المهمة هنا تكمن في أنه يمكن أن يكون هناك دائماً قضايا بين البلدين الجارين. وهذا أمر طبيعي جداً، ولا يعني أي محاولة للتقليل من أهمية دور الحكومة المركزية ومواقفها، بل إن ذلك يظهر العلاقة التقليدية والتاريخية التي قامت بشكل طبيعي بين المحافظات الحدودية للبلدين والتي ما زالت تنمو وتتطور إلى يومنا هذا.

بالطبع جرت دائماً محاولات لجعل هذه العلاقات جزءاً من التنسيق الحكومي المركزي. أما بالنسبة إلى المزاعم حول وجود قوات لـ «القاعدة» في إيران، فكل ما لدي في هذا المجال أنه من غير المنطقي أن نتعاون مع مجموعة لسنا متجانسين معها. إن هذه دعاية غير عقلانية، ذلك أنه ليست لدينا مصالح أو دوافع تجعلنا نساعد هؤلاء القوم. لذا، فإن مثل هذه المزاعم الأميركية ليست سوى ذرائع. فلو كان لدى الأميركيين أي معلومات تتعلق بوجود مخابئ لـ «للقاعدة» أو لـ «طالبان» في إيران، لكان عليهم تزويدنا بها حتى نتمكن من أن نجدهم. وإني أؤكد أننا فعلنا كل ما في وسعنا في هذا المجال. ويبدو أن الولايات المتحدة تسعى وراء أهداف أخرى، وهي أهداف لا تقتصر على إيران وحدها، بل تشمل المنطقة والعالم الإسلامي، وبل العالم بأسره. وهذا الهدف ليس سوى الرغبة الأميركية في الآحادية والقطبية المنفردة على المستوى الكوني. والحال أن الولايات المتحدة تنتهز فرصة هزيمة «طالبان» لتدفع في اتجاه حلّ كل مشاكلها بوساطة القوة العسكرية والضغوط الدعائية، وكل ذلك يؤدي إلى تعزيز دورها باعتبارها القوة العظمى الوحيدة في العالم. إلا أن هذا الدور قوبل برد فعل قاس من جانب المجتمع الدولي، إذ ليست الجمهورية الإسلامية هي الهدف الوحيد في هذه الحال، بل إن الأمر يشمل أيضاً بلداناً أخرى، ذلك أن ممارسة الولايات المتحدة لهذه السياسات أدت إلى حساسية كبيرة ومقاومة من بلدان المنطقة وأوروبا، ومن جانب قوى عظمى أخرى، كروسيا والصين.

● ما هي في رأيكم الميادين التي ينبغي إصلاحها لكي تتعزز كفاية السياسة الخارجية الإيرانية؟ وما هي العقبات والمشاكل التي تواجه إدارة السياسة الخارجية داخل البلاد؟ وهل يمثل تعدد مؤسسات صناعة القرار في مجال السياسة الخارجية إحدى العقبات؟

- لإدارة سياستنا الخارجية مشاكلها المماثلة لمشاكل المؤسسات الأخرى في البلاد. هناك جزء من هذه المشاكل مرتبط بالبنية وبالموارد البشرية، إذ أنه لم يتم منذ البداية تنظيم مؤسسة السياسة الخارجية بشكل صحيح يلبي الحاجات المباشرة للجمهورية الإسلامية في إيران. بتعبير آخر، لم يتم اختيار الموارد البشرية الفاعلة في وزارة الخارجية بما يتناسب مع عملهم. لقد بذلنا طبعاً أقصى ما يمكننا للتغلب على هذه المشاكل، ولاعتماد مبدأ الكفاية في الوزارة. وإلى مشكلتي البنية والموارد البشرية، هناك مشكلتان رئيسيتان أخريان تؤثران في

عمل الوزارة وأدائها. فهناك أولا، مشكلة أن طبيعة السياسة الخارجية تجعل عملية صنع القرار ليست حكراً على المؤسسة، بل إن الآخرين يتدخلون في هذا المجال أيضاً. بعض هذه التدخلات طبيعية وشرعية وتقوم على الاتصالات الثنائية بين مجالات العمل المختلفة. ولكن هناك أيضاً بعض التدخلات غير الملائمة. والمشكلة الثانية ذات علاقة بالاستراتيجية، إذ ينبغي دفع المشاكل الروتينية إلى الأمام في إطار رؤية استراتيجية.

ثمة حاجة للإصلاح في هذه الناحية لتعزيز أداء الوزارة، ولكن مثل هذا الأمر يبقى أقل أهمية من تطوير الموارد البشرية، بما يمكّنها من رسم استراتيجية انطلاقاً من خبراتها الفنية الخاصة.

● تبوأتم منذ قيام الثورة وحتى الآن مسؤوليات مختلفة، بما في ذلك وكالة أنباء الجمهورية الإسلامية، ورئاسة وفد إيران إلى الأمم المتحدة... إلخ، هل تعتقد أن أداء إيران في مجال تأمين مصالحها القومية قد تعرض لتقلبات أم أنه حافظ على قدر معين من الاستقرار؟

- السؤال بالطبع ذو طابع يغلب عليه النقاش النظري الذي يفترض أن يجيب عنه أساتذة العلوم السياسية والعلاقات الدولية. ولكن في ما يتعلق بي، أرى أن المصالح القومية لبلد ما ليست أمراً ثابتاً على الدوام، بل هي خاضعة للتغير بتغير الزمان والمكان وبتأثير التطورات الدولية، وبالتالي فإن التحولات والتهديدات الجديدة للمصالح القومية أمر حتمي. وعلى سبيل المثال، فإن تعريفنا للمصالح القومية في زمن الحرب مختلف عن تعريفنا لها في زمن السلم، أي أن تعريف المصالح القومية في ظل الظروف التي يكون فيها الأمن القومي للبلاد معرضاً للخطر من العديد من العناصر الداخلية والخارجية مختلف عن فترات السلم والاستقرار، ويصح هذا الأمر على بلدنا أيضاً. ففيما عدا بعض المبادئ الثابتة في السياسة الخارجية، كاستقلال البلاد وسلامة أراضيها (وهو ما ينطبق على كل البلدان)، فإن العوامل المتغيرة في السياسة الخارجية خاضعة للتغير في المراحل المختلفة، وبالتالي، فإننا سنكون في حاجة إلى تعريف عملاني صحيح للمصالح القومية يتوافق مع الظروف التي نعيش فيها.

● حقلا العلوم السياسية والعلاقات الدولية اكتسبا شعبية كبيرة بعد الثورة، ودرس كثيرون هذين الحقلين في الجامعات الرسمية والخاصة. كذلك تولت وزارة الخارجية إعداد كثير من الطلاب في مراحل مختلفة، وبنتيجة ذلك، بات هناك عدد كبير من الخريجين والأساتذة يعملون الآن في الجامعات ومراكز البحوث الرسمية والخاصة والمنظمات الأخرى. كيف يمكن استخدام هذا العدد الكبير من الأساتذة والباحثين في إدارة السياسة الخارجية؟

- ينبغي، بالتأكيد، أن يكون هناك تفاعل جدي بين إدارة السياسة الخارجية وبين الأساتذة والباحثين في العلوم السياسية والعلاقات الدولية. إن إدارة السياسة الخارجية منخرطة في الأمور العملية، وهي تالياً بحاجة إلى آراء الأكاديميين وتحليلاتهم. من جهة أخرى، إذا اقتصر جهد الباحثين والأكاديميين على الحقول النظرية، فإن عملهم لن يكون كاملاً، وبالتالي لا بد من أن يكون هناك شكل من التفاعل الصحيح بين إدارة السياسة الخارجية وبين الأكاديميين والباحثين. إلى ذلك، فإن تحقيق مثل هذا الهدف ممكن عبر تفعيل مؤسسات البحث وتعزيزها. ولقد أنشأت الوزارة معهد الدراسات السياسية والدولية الذي يعقد حلقات وندوات في الشؤون التي تتصل بالسياسة الخارجية، ويتمثل هدفه الرئيسي في تحقيق تواصل وثيق بين هاتين المجموعتين، ونشر أفكار الباحثين في السياسة الخارجية في كتب ودراسات... إلخ. وليس هذا كافياً طبعاً. وهناك مؤسسات أخرى (كمركز البحث العلمي والدراسات الاستراتيجية الشرق أوسطية) المتخصصة بقضايا منطقة محددة، مثل الشرق الأوسط. ويمكن إنشاء مراكز متخصصة في مناطق أخرى. وهناك في إيران مراكز بحثية أخرى يعمل فيها أكاديميون أو حتى عاملين سابقين في إدارة السياسة الخارجية نقلوا خبراتهم إلى مراكز البحوث. وتشكل مثل هذه المراكز مصادر معلومات مناسبة لإدارة السياسة الخارجية، وبالتالي إذا أردنا تعزيز العلاقة المتبادلة بين هذين القطاعين، لا بد من تعزيز القدرة النظرية لتحسين أداء سياستنا الخارجية. إن إنشاء وتعزيز مؤسسات كهذه يشكل جزءاً من برنامج الوزارة.

● **النقطة الأخيرة التي نود أن نطرحها معكم تتعلق بالمؤتمر الذي عقده معهد الدراسات السياسية والدولية مؤخراً حول آفاق التعاون ـ العربي ـ الإيراني. كذلك جرى مؤخراً الإعلان عن قيام جمعية الصداقة العربية ـ الإيرانية، وحضر حفل الإعلان نحو ٥٠٠ شخصية عربية وإيرانية (بينهم عدد من السفراء العرب). وشكلت الجمعية لجاناً اقتصادية وثقافية وعلمية واتصالاتية، وأطلقت عدداً من الأنشطة الجديدة في هذه الميادين... كيف تنظر إلى هذه النشاطات؟**

- إن مبادرة مركزكم في تأسيس هذه الجمعية مثير للإعجاب، ذلك أنه لا بد من أن تساهم هذه الجمعية في توثيق العلاقات مع الدول العربية، وتقرب بين الناطقين بالعربية والفارسية. كذلك يشكل المؤتمر الذي تم عقده جزءاً من الآليات الضرورية لتقوية الروابط بين إيران والعرب في المناخ السياسي الراهن. وهي روابط ليست جديدة طبعاً، بل إنها قامت منذ ظهور الإسلام. والخدمات المتبادلة بين العرب والإيرانيين لا يمكن عدها. وهي خدمات يمكن أن تحصل في الظروف الحالية، أيضاً، نظراً إلى كون الطرفان يواجهان مصيراً مشتركاً. فهما يركبان المركب نفسه ويواجهان الأخطار والتهديدات نفسها. وبالتالي، كلما تكثف الحوار بينهما، ازداد فهم كل منهما للآخر، وقل سوء التفاهم، الأمر الذي يفيد الطرفين.

دراسات

- مقاربة فلسفية للقضايا الإيرانية
- حال الفلسفة في إيران
- حكمة الفن الإسلامي: الأصول الكلية
- ثقافتنا وتحديات المستقبل
- بين ثقافة الهوية وهوية الثقافة
- أية ثقافة للشباب اللبناني؟

د. سيد أسد الله أطهري*

شايكان: مقاربة فلسفية للقضايا الإيرانية

ولد داريوش شايگان بطهران لأب آذري و أمّ جورجية عام ١٩٣٤ للميلاد، و درس في مدرسة سان ليفي التي كان يديرها قسيسون مشردون[1]. وعندما بلغ الخامسة عشرة من عمره سافر إلى إنكلترا، حيث واصل دراسته الثانوية في كلية باكينغهام. وبعد حصوله على الشهادة الثانوية عام ١٩٥٤ قصد جامعة جنيف لدراسة الطبّ، لكنه سرعان ما غيّر فرعه الدراسي، فاتجه إلى دراسة الفلسفة و العلوم السياسية . و في الوقت نفسه إنكبّ على تعلم اللغة السنسكريتية بإشراف أحد الأساتذة السويسريين. قضى شايگان ستة أعوام في جنيف عاد بعدها إلى إيران ليبدأ في تدريس اللغة السنسكريتية في جامعة طهران عام ١٩٢٦، لكنه لم يستمر طويلاً في عمله. إذ ترك التدريس و غادر إيران عام ١٩٦٥ متوجهاً إلى جامعة السوربون في باريس ليواصل هناك مطالعاته حول طقوس الهندوس و التصوف بتوجيه من هنري كوربان. و قد أنهى دراسته في السوربون بحصوله على شهادتي الماجستير والدكتوراه في الدراسات الخاصة بالهندوس و الفلسفة التطبيقية، ثم لخّص استنتاجاته في رسالته المعنونة «العلاقة بين طقوس الهندوس و التصوّف»، بحسب روايات «مجمع البحرين» الصادر عن دار «شكوه». إثر عودته إلى طهران أقنعه السيد حسين نصر (كان حينئذ عميداً لكلية الآداب والعلوم الإنسانية) بالتدريس مرة أخرى في جامعة طهران بصفة استاذ مساعد في علم الأساطير و علوم الهند و الفلسفة التطبيقية، فباشر في فرع الفلسفة، و من ثم في فرع علم اللغات العامة و اللغات القديمة، علماً أن تواصله مع جامعة طهران استمر حتى عام ١٩٨٠ بعد أن كرّس نشاطه طوال هذه الفترة لتدريس اللغة والآداب السنسكريتية والدين والفكر الهندي... غير أنه تخلّى عن منصبه بعد انتصار الثورة الإسلامية و توجّه إلى فرنسا، حيث عمل لفترة في إدارة مؤسسة الدراسات الإسماعيلية ـ فرع باريس[2].

---

* خبير في مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط.

إجادة اللغات التركية واللاتينية والسنسكريتية والعربية والفرنسية أهلت شايگان لتولّي إدارة المركز الإيراني لدراسة الثقافات الذي يهدف إلى تعريف الإيرانيين بالحضارات الشرقية و الآسيوية كالتي في الصين واليابان والهند و مصر، ولجمع عدد من العلماء حوله[٣]. في هذا الإطار عقدت ندوة بطهران عام ١٩٧٧ تحت عنوان «هل يمكن لهيمنة الفكر الغربي أن تمهّد للحوار بين الثقافات؟»، إضافة إلى أن المركز قام على مدى عامين بإصدار أكثر من عشرين مؤلفا تتناول أبعاداً مختلفة من الحضارة الآسيوية[٤]. وقد مثّل التقليد والحداثة الغربية والشرقية و إثارة علامات الاستفهام حول الانحطاط و سبل ردم الهوة بين إيران والغرب و كيفية ربط التقليد بالحداثة، عدداً من قائمة المواضيع التي ركز عليها شايگان.

التراث و الحداثة

يرى شايكان أن التقاليد أو التراث عبارة عن «سلسلة من القيم تنتقل من صدر إلى آخر دون أن يطا لها تغيير، و إن هي وصلت إلى شخص يؤتمن عليها، فذلك يعني أنه تم أحياؤها من جديد»[٥]. فعلى سبيل المثال يشير شايگان في هذا المضمار إلى أنّ من يلقي نظرة على الفن البوذي المقدس القديم يعرف أن التماثيل عبارة عن حالة مكررة، لكن أياً من تلك «البوذا» لا يشبه أحدها الآخر، علماً أن كلاً من تلك النماذج المثالية تبقى كما هي دون تغيير. بعبارة أخرى هناك نوع من التحرك والانتقال الأفقي المنطلق دوماً من نقطة على الخط العمودي، ما يعني حصول تغيير طفيف مع توالي الأزمنة... و بما أن هذا التحرك يستمد مقوماته من مصدر واحد، فإنه لا يتأثر بأحداث و تقلبات التاريخ، بل و كأنه لا وجود للتاريخ، أي أنه لايعترف بالتطور التاريخي كعامل لتبدل صور التماثيل، كما هو مثار في الفكر الحديث[٦].

إن هذا التعريف لا يختلف كثيراً عن تعريف التقاليد الوارد في كتاب **الأصنام الذهنية والذكرى الأزلية**، وجاء فيه أن الأصنام الذهنية بمجموعها هي في الواقع الشيء نفسه الذي يطلق عليه في الحضارة الآسيوية اسم «التراث أو التقاليد». و إلى كونها تحمل أمانة في مضامينها، فإنها تنطوي أيضاً على أصالة كل قوم، و هي بمثابة الحبل الذي يربط الإنسان بأصله أو بمثابة النهر الذي اتصل من أوّله إلى أخره بينبوعه[٧]. وبالنسبة للمسلمين، فإن هذه الذكرى تحمل و تحافظ على الأمانة التي وضعت منذ الأزل على عاتق الإنسان و انبثقت منها دائرة النبوة؛ الدائرة التي تؤلف تأريخ الإسلام المقدس من النبي آدم (عليه السلام) حتى الرسول محمد (ص)[٨].

المهم هنا هو أننا حينما نسأل عن التقاليد، لا يمكننا الإجابة من الزاوية والإطار نفسهما، الأمر الذي لاحظناه في نهج الطباطبائي و سروش و شريعتي. وبحسب رؤية شايكان، فإن مجرد قولنا «ما هي التقاليد؟» يعني خروجنا عن إطارها. التقاليد ذاتها لاتقول: «ما هي

التقاليد؟». من يعش التقاليد لا يسأل عن ماهيتها. فهذا السؤال آت من نظرة من الخارج... أي أن هوية التقاليد قد طالها التشكيك وتزعزعت، و إلاّ لما أثير هذا الموضوع[٩].

ربما يخطر في البال سؤال «ما معنى المجتمع التقليدي في عالمنا المعاصر؟». يجيب شايگان أنه لاوجود لأي مجتمع تقليدي في الوقت الحاضر. أنظر إلى طهران! مدينة بهذا الحجم من الطرق و الازدحام و هذا التلوث الصناعي[١٠] تثار أمامها علامات استفهام: هل هذه التطورات وليدة التقاليد أم الحداثة؟[١١] الجواب واضح تماماً كما هو ظاهر. «إن حركة التغير الفكري في الجانب الغربي من الكرة الارضية اتخذت منحىً تنازلياً، فسارت نحو السيء و الأسوء، ومن العقل إلى الغرائز، ومن الغاية والمعاد إلى التعبد بالتأريخ، ومن الروحانية والمعنويات إلى التمنطق، ومن الذوبان الإنساني حيث التلاشي في المطلق إلى حب الذات والظهور حتى راح يحرص على تثبيت الـ«أنا» أمام الـ... جلّ و علا و أمام الطبيعة»[١٢]. في ظل هذا التغيير والتطور برزت قوانين... لكن هل هذه القوانين خاصة بالجهة الغربية من الأرض أم أنها عالمية؟ يردّ شايگان على السؤال بالقول إن الحضارات الآسيوية ظلت خارج الدائرة فترة من الزمن حصلت خلالها هذه التغييرات. لكن مع ظهور الاستعمار و النزعة الاستعمارية وما نجم عنها من خضوع دول للهيمنة الغربية، ظهر أن هذا التاريخ بات عالمياً، وسيصيب منّا أيضاً، ولا شيء يحفظنا في مقابل هذا الاعتداء[١٣].

الغرب و الشرق

بغية التواصل إلى فهم أفضل للتقاليد و التجدد بحسب وجهة نظر شايگان، لابد من دراسة التطوارت الحاصلة في الغرب تحت عنوان «التجدد»... و من الضرورة بمكان إلقاء نظرة على التعريف الذي وضعه شايگان للغرب، و كذلك تعريفه للشرق. وإذا كان البعض عرّف الغرب من زاوية ثقافية، و البعض الآخر من زاوية أيديولوجية، فإنّ لشايگان رأياً مختلفاً. إذ سطّر قلمه بأن الغرب، و فضلاً عن كونه منطقة جغرافية، هو أيضاً رؤية عالمية تستند إلى تاريخ تمتد جذوره إلى ألفين وخمسمئة عام[١٤].

أما الشرق الذي تتجلّى الحقائق فيه غالباً عبر المعرفة الاشراقية، فيرى شايگان أنّه صورة من الوجود[١٥]، و ظل متمسّكاً بهذا التعريف لاحقاً و لم يجانبه. وهو تأثر أحياناً ولاحقاً بالفرنسي هنري كوربان، و استخدم الشرق و الغرب كرمزين للنور والظلمة، ثم أقرّ بأن كوربان يذكّره بسفر ابن عربي العارف الأندلسي الكبير في القرن السابع[١٦]. ويبدو أن كل المفكرين الذين ينظرون للغرب و الشرق من زاوية الفكر والقوة يتفقون في الرأي حول هذه النقطة.

بيد أن شايگان تجاوز هذه الحدود بالنسبة للشرق... ففي معرض إجابته على سؤال: «هل

صحيح أن هناك وجوداً للشرق؟» يقول: «أتصوّر ان الحديث يجب أن يكون عن شرقنا لا عن شرق متّحد وواحد. فهناك شرق للغرب، و شرق لإيران، و ثالث للهند، و آخر للصين، وخامس لليابان، يختلف كل منها عن الآخر... إن كيان هذا الشرق، بصفته صرحاً ثقافياً، قد تصدّعت جدرانه و تهدّم بفعل الأمواج المتلاطمة والمتوالية للحداثة»[١٧]. لكن رؤية شايگان للشرق باعتباره «شرقاً» و كونه صورة للوجود ظلّت كما هي. و هنا يقول «على الرغم من التباين الكبير بين عالمنا هذا والخصائص الثقافية التي تميّز الصين عن اليابان أو الهند، فإن المحتمل وجود أسلوب يعد عاملاً مشتركاً بين كل هذه الشروق، كما يوجد إيقاع خاص في مقابل الطبيعة والحياة يمكن التقاط صداه لدى الصينيين واليابانيين والإيرانيين والهنود»[١٨].

على هذا النحو يدرس شايگان الغرب من منظار جغرافي و فكري و تأريخي في مقابل الشرق كمعرفة إشراقية وصورة من الوجود، ثم يتحدث في الوقت نفسه عن إمكانية الحوار في ما بينها، على الرغم من الفوارق التي تميّز أحدها عن الآخر، كاشفاً عن تأثره بالفيلسوف هايديغر في البعد المشترك لمفهوم الوجود. ففي حوار ظريف أجراه مع مفكر ياباني، قال هايديغر «إن الحوار بين الاثنين صعب لأنه ليس لهما منطلق وجودي مشترك. و بما أن اللغة هي المنطلق المشترك، فإن وسيلة الارتباط نفسها تحول هي الأخرى دون إجراء الحوار. على أن هذا المنطلق قد يكون ملاذنا أيضاً يرتوي فيه فننا و فكرنا. لذا ليس للحوار مع الغرب أن يتم إلاّ على أساس أصالة الطرفين، و إلاّ وجدنا أنفسنا مقيدين بالحدود الضيقة للغة و مصطلحاتها المحترفة و الشعارات التي تعنون التعامل على الصعيد الدولي، وحينها يكون الحوار كالحوار بين الطرشان».

على الرغم من التباين بين مقومات الوجود الغربي و مقومات الوجود الإيراني، يصرّ شايگان على انحدار مقومات الوجودين من منبع واحد، وعلى أن الحوار في الواقع لن يكون حواراً إلاّ إذا قام على هذا الأساس، و بهذا المستوى حيث تضمحل وتذوب المذاهب و «الأدلجة»، و تصغي -كما يقول مولانا- إلى «التآلف». ليس القصد من الحوار التوصل إلى اتفاق -حينما تكون هناك مصالح مشتركة سيكون اتفاق- بل المهم البحث عن علاقة حميمة ووثيقة. وإن الدراية الحقيقية تنبثق من الروح لا من العقل. إن شايگان يفرّق بين الإنسان الشرقي والإنسان الغربي. فالغربي يفكر في ترتيب كل الأمور و الأشياء في أجزاء منتظمة ومنظمة في روحه، ولا يستطيع أن يدرك أن ما وراء الستار نافذة تطل على الجانب الآخر للأمور اسمها «التوكّل». فقبل كل شيء هناك تسليم لنواميس و قوانين الوجود، من أجل ذلك تجده -شايگان- أحياناً يظهر بهذا الحدّ من البرود و التحرر من القيود في مقابل حركة العالم[١٩].

مع ذلك -و كما أسلفنا- يبقى الشرق و الغرب موجودين، ويختلف أحدهما عن الآخر. فالإيراني لن يصير فاوست (يونانياً) كما لن يكون الألماني لا «كيخسرو» و لا ذلك «الولهان»

المتحير الذي يقصده حافظ في شعره. وعلى الرغم من مفهوم القرية العالمية التي يتحدث عنها المارشال ماك لوهان، فإن الإنسان يبقى في أعماقه مرتبطاً بموطنه... وحول الاختلاف بين العلم الغربي والعلم الشرقي يقرر شايگان أن العلم في الحضارات الآسيوية ـ أي شرق الكرة الأرضية ـ الكبرى، سواءً الإسلامية أو الهندية أم البوذية، مرتبط بديانة و فلسفة. بعبارة أخرى لم يحصل العلم في الشرق مطلقاً على الاستقلالية و الهيمنة التي قادت ـ حسب النهج الثقافي الغربي ـ إلى تمرّده على الدين والفلسفة، وحوّلت الإنسان إلى حاكم و مالك للكائنات، فضلاً عن أن اتساع رقعة النهج العلمي التقني الغربي و نموه عالمياً يدلّل على الاضمحلال التدريجي للديانة والفلسفة الإلهية ..ويضيف شايگان «لم يظهر العلم في الشرق بمعناه الحديث في الغرب لأن العالم لم يصر دنيوياً أبداً و لم تنفك عن العالم تجليات الفيض الإلهي بسبب سيادة البعد الروحي. كما أن الشرق لم يكن الموجد لفلسفة التأريخ، ذلك أن الوجود لم يتأتّ من مجرد نشاط أو حركة و سلوك. لقد كان ظهور العالم بالنسبة لنا كشرقيين ظهوراً سريعاً و حقيقة ظلت في ذات تجليها مستورة، و بقي كنه العالم مخفياً في ظلمة العدم. و من هنا جاءت إشارة العرفان في المفهوم الاسلامي إلى النور الأسود... أمّا الأساطير الهندية، فتصور العالم كأنه بيضة ذهبية تتدحرج على المياه الأزلية، فيما للغرب فلسفة أخرى بهذا الشأن. إذا كانت الفلسفة الغربية هي سؤال في طول الوجود و الموجود، و إذا كانت الفلسفة تجيب عن السؤال الذي يبدأ بـ «لماذا؟»، فإن التصوف في الاسلام يرى أن السؤال مثار من الباري (عزّوجلّ) و على الإنسان أن يجيب. على أن جواب الإنسان هو ذلك الجواب الذي جاء رداً على السؤال المنطلق من الساحة الا لهية المقدسة «ألست بربكم؟» هذا الجواب هو ذكر للاسم الاعظم، و هو ذكر للعلاج الذي خصصه الله تعالى في صيدلية القرآن الكريم لمعالجة مرض النسيان و الغفلة. و هنا تتجلى أهمية التذكير بمبدأ «الذكرى الأزلية». على أن التأمّل و التدبر وسيلة لتذكيرنا».

لقد تطلع شايگان إلى معرفة الغرب بمعناه الحقيقي، فكتب يقول: «إن التعرف على الثقافة الغربية في الظروف الراهنة ليس ضرورياً فحسب، بل ومصيري، خاصة أن جهلنا بها يشكل في الواقع أحد أسباب إعجابنا غير المبرر بها و جدالنا التافه مع الغرب»[٢٠]. أما لماذا يريد شايگان من الإيراني أن يعرف الغرب، فلأنه يرى أن إيران حملت رسالة الفكر أكثر من غيرها في قائمة الدول الإسلامية[٢١]. و لقد كانت هناك صفات أخرى طبعاً تميز إيران عن غيرها، ويمكن تسليط الضوء عليها في إطار اللغة والقدرة على التحليل و الصهر. فالأهمية التي اكتسبتها اللغة الفارسية على صعيد آسيا كلغة عالمية منحت الثقافة الإيرانية بعدين: الأول الرغبة في مدّ جسور العلاقة مع باقي الثقافات، أي التأثير و التأثر؛ و الثاني القدرة على التحليل و الصهر[٢٢]. إذ كانت إيران بمثابة البوتقة التي انصهر فيها الفكر اليوناني والإسلامي

والشرقي... ربما تأثر الفكر الإسلامي بالتيار اليوناني بمقدار ما تأثرت المسيحية. لكن النتيجة كانت شيئاً آخر. إذ ظل وفياً لمُثله الدينية؛ وفاء قاد إلى أن تظهر المبادئ الإيرانية القديمة بحلة جديدة في إطار الإسلام مع احتفاظ إيران في الوقت نفسه بهويتها الحضارية الآسيوية، دون أن تصير إلى ما آل إليه المصير اليوناني[٢٣]. وهذان البعدان منحا إيران وثقافتها صبغة عالمية.

نظرة النخبة والعوام للغرب

يميز شايگان بين رؤية العوام من الإيرانيين ورؤية النخبة منهم، فهو يرى أن رؤية العوام للغرب تراوح بين الإفراط و التفريط! بين التسليم المطلق و بين نبذه جملة و تفصيلاً، في حين أن كلا الفهمين نابعان من الجهل بحقيقة الأمر. فالغرب لا هو بجنة المدينة الفاضلة و لا بجهنم الملعونين الخالدين فيها[٢٤]، ويضيف: «حينما نتعامل مع الغرب، نكون قد اتصلنا بثقافة اتخذت طابعاً عالمياً خاصاً. على أن هذا الاتصال لم يكن جوهرياً. إذ الفارق بين الإيراني والفرنسي هو الفارق بين حافظ و ديكارت... و فرنسا هي الوارث الحقيقي و الأصلي للحركة الانسانوية، و إحياء الآداب الكلاسيكية «الفلسفة الإنسانية»... و أن أوجه التشابه الصوري هي التي جعلتنا نحن الإيرانيين منبهرين بالأدب الفرنسي»[٢٥].

وفي الوقت ذاته، إستند القسم الثاني من الشرقيين في نبذه للغرب على أنه كان في الغالب الوجه الآخر لعملة التقنية والمذهب المادي و الاستعمار[٢٦]. وعلى الرغم من أن شايگان كان يعتبر هذا الفهم هو فهم العوام من الشرقيين، فإنه أنحى باللائمة على الغرب؛ حمّله المسؤولية في ذلك لأن الاستعمار ظل دوماً قريناً و توأماً لحركة التغريب[٢٧]، أي سيادة الطابع الغربي. في المقابل، هناك المادحون الذين ينظرون للغربيين كونهم أبطالاً. و هناك الذين يعتبرون الغرب مسؤولاً عن كل صور التخلف في العالم. على أن كلا هما لم يعرف من الغرب، للأسف، سوى آثاره و نتاجاته الفرعية، كما لا يمكنهم التصور أن خلف هذه الظواهر الخدّاعة نتاجات يبلغ بعضها الذروة في قائمة ما صدر عن البشرية، كالتراجيديا اليونانية... كان لشايگان رأي يخالف رؤية المفكرين الذين تحدثوا عن الانحطاط الغربي، بل سخر منها. ربما اعتُبر شايگان من بين النخبة الاولى من المفكرين الإيرانيين الذين تحدثوا عن أزمة الغرب، لكنه لم يعتقد بانهياره. إذ كتب حول الازمة القائمة في الغرب «منذ مائتي عام و الغربيون يتحدثون عن أزماتهم. وفي القرن الثامن عشر، أي في بحبوحة عصر الانفتاح، إنتقد جان جاك روسو بشدة مفهوم التطور و الحضارة في وقت كان التفكير السائد يثني على حكومته و يرسي قواعد و أسس الثورة الفرنسية[٢٨]؛ إنه يعزو هذه الأزمات إلى الانحطاط الثقافي، و غياب المُثل و الا لهنة و أفول عالم الاساطير و انهيار المعنويات، الامر الذي أدّى إلى تعالي صرخات الاحتجاج من كل جانب ضد التضييق الذي ولّد مرض الانتاج الاقتصادي في مجتمع

مستهلك»[٢٩]. وعلى الرغم من ذلك، فإن الانحطاط لايعني الانهيار... للغرب القدرة على الابتعاد عن الانهيار، كما يرى شايگان. فمن ميزات الغرب البحث والتقصّي والتجديد و إعادة البناء والتغيير بإشراف عقلي لا يترك لجام العمل مطلقاً. و من هنا ظل الغربي يحتوي عمله دوماً و لا يتهاون و لا يبقى دون سعي. وإذا وصل الغرب إلى طريق مسدود، فإنه يكون على معرفة بهذا الطريق. فمنذ مائة و خمسين عاماً تقريباً و شعراء و مفكرو الغرب يتحدثون عن عصر تشويش الذهن و عن أزمة المعنويات و انقراض الاساطير و غياب المُثل و الألهنة و عن الامراض المسيحية الموروثة[٣٠]. كما أن كثيرين يتحدثون عن الغربة و السطحية و المشاكل التي تمر بها المجتمعات المتطورة. فالمفكرون الألمان، مثلاً، يرون أن الحرب العالمية الثانية كانت تجربة المذهب العدمي القومي الالماني أو أن هتلر هو رمز روح العدمية[٣١]؛ ومثل هذه الاثارة للموضوع تعد معالجة له إلى حد ما[٣٢]. وبهذا الشكل، أصبح الاتصال بذكرانا الأزلية من طريق الاختلاء بالمفكرين الإيرانيين الكبار و الوقوف على كنه النداء والرسالة التي تحملها الذكرى أحد طرق مواجهة الفكر الغربي[٣٣].

ماذا علينا أن نفعل في مقابل الغرب؟ في مقابل الغزو الفكري الغربي الذي يدّعي المصداقية و التجربة، و أساسه الفكر التطبيقي والتقني، و الذي تؤيده المكاسب المادية العظيمة و الفاعلية المدهشة، تبدو نظرتنا الشاعرية غير منسجمة و مشتّتة ورجعية، بل هي في نظر الكثيرين بمثابة حجر عثرة في المسيرة التقدّمية. هنا يسوق شايگان اللغة الفارسية كمثال على نظريته. إذ يرفض وجهة النظر التي تقول بأن اللغة الفارسية انفجرت وتبعثرت من فرط ضغوط مفاهيم العلوم الغربية الجديدة، ونعزو ذلك إلى فقرها! بينما تزخر الشاعرية الإيرانية وملاحم الأدب الفارسي بالمعاني البليغة. و يقول «دونما أي انحياز أو تطرف قومي، باستطاعتنا القول إنه ليس هناك ما يمكن مقارنته بالنتاجات الشعرية الفارسية الرائعة.. و ما ذلك إلاّ لثراء قريحة اللغة الفارسية التي تفصح عن مكنونها في مجال ليس ضرورياً أن يكون المجال نفسه الذي يتحكم فيه منطق العلوم الغربية، و بالتالي فإن مقاومته تعود إلى تمرّد وجودي اكثر منه إلى نقص مادي.

القضية الأساسية... السؤال الرئيس لشايگان

تمثل أزمة الهوية أو انعدام الهوية المحور الذي تدور حوله القضية الأساسية لشايگان... إنه يعرب عن أسفه لانعدام الهوية الذي يهدد الحضارات التقليدية، بل القلق يساوره حول اضمحلال حضارته. وفي هذا المجال يسطر قلمه «إننا نواجه خطر تغيير علاقة الإنسان بالعالم والطبيعة.. النزعة الخلافية هذه لا تعقد فحسب عملية الحوار بين الحضارات، بل وتقضي إلى انحلالها بواسطة حضارة تروم فرض هيمنتها على العالم. إننا ندور في دوامة تيار العدمية - مذهب يفكر المبادئ الأخلاقية - و ليس في آفاقنا الحياتية سوى غروب المُثُل

والانحطاط و تضخم القيم الميتافيزيقية، الأمر الذي بات مشهوداً في غرب الكره الأرضية. على أن سريان مفاهيم العدمية في كل مكان تولد ردود فعل بما يحبط آثارها في غرب الكرة الارضية»[٣٤]. ثم يقرّ شايگان بعدها بمدى تأثرة بأفكار الفيلسوف الألماني نيتشه بشأن العدمية، علماً أنه ناقش العدمية بمفهوميها الغربي والشرقي في آن واحد، واعتبر داستايفسكي الوجهة الشرقية هذه الظاهرة[٣٥]. و لهذا فهو حينما يدرس أثر العدمية في الحضارات الآسيوية، تتضح عليه أمارات القلق في شأن تأثير هذا التيار في هوية الثقافة الإيرانية، والتي يمثل الحفاظ عليها الشغل الشاغل لشايگان. لذا كانت معرفة الحضارة الإيرانية و مصداقية وجودها و التمحيص فيها رهناً بهذين الأصلين. إن لإثارة علامات الاستفهام علاقة اللازم و الملزوم مع الطريقة أو المسلك؛ فإثارة علامات الاستفهام، التي تعني في الواقع إنتهاج اسلوب التفكير الفلسفي، تعد النهج الوحيد الذي من شأنه أن يوقفنا على ماهية الفكر الغربي و هويتنا أيضاً[٣٦]. ثم إن التساؤلات تعني انتخاب مذهب و طريقة معينة، و هو بدوره يعني التوصل إلى ماهية الفكر الغربي و الهوية الإيرانية.

إن ميزة الفكر الفلسفي تقضي بحد ذاتها إلى أن يولي شايگان اهتماماً خاصاً به، ذلك أن جواب السؤال في هذا النمط من التفكير يكون مجهولاً. ولو كان معلوماً لما أثير السؤال. أما تفكيرنا التقليدي الذي نما في ساحة الدين الإسلامي، فلا يمكنه طرح هذا السؤال، لأنه لو طرحه لما ظل وفيّاً لمبدأ الإلهام الذي هو ملزم الوحي الذي يعطي الجواب قبل السؤال، ولانحرف عن الصراط. ثم إن شايگان يرى أن العلوم الطبيعية و الاجتماعية غير قادرة هي الأخرى على إثارة مثل هذا السؤال، ذلك أنها تدرس و تناقش المواضيع ضمن أهليتها وإمكاناتها، و تحدد على أساس ذلك الأمور لا مسبباتها. كما أن إثارة موضوع التقدير التاريخي للحضارات الآسيوية هو بالضرورة قضية فلسفية، وأسلوب أسئلته غربية أيضاً. وبحسب رأيه، نستطيع فقط، و من خلال امتلاك سلاح الفكر الغربي المتمثل في المساءلة والتحليل والنقد، التغلب على هيمنة الفكر الغربي والتعرف على أسباب رسوخه أحياناً. و عموماً ينبغي في إطار إثارة مثل هذه المواضيع تجنب إطلاق أحكام مسبقة تستند إلى تلك النظرية الشرقية أو تلك الأيديولوجية الغربية، والسعي لأن تكون النتائج منبثقة عن الأسئلة لا بالعكس.

وحول سبب اختيار الاسلوب الفلسفي، يكتب شايگان «يرجع سبب اختيار هذا الاسلوب إلى عدم وجود جواب مسبق حول التقدير التاريخي للحضارات الآسيوية، وأن ماهيته مجهولة أيضاً.. بعبارة أخرى، إن ماهية الموضوع و طريقة السؤال تعيّن أسلوب التفكير والنهج الفكري، و إلاّ لقمنا باختيار الاحكام المعدّة مسبقاً بدلاً من البحث عن الاسباب، ولتجنبنا عناء إثارة الاسئلة[٣٧]. من هذا المنطلق، تقودنا استفهامات الخيار الفلسفي إلى البحث

عن الاسباب والعلل بدل الإكتفاء بالوصفات المعقدة والمعدّة سلفا والسقوط في بئر الحتميات المسلّم بها». أين نحن من التأريخ؟ يجيب شايگان «إننا لا نزال نطوي مرحلة الافكار و الرؤى الساذجة للقرن التاسع عشر. و نتحدث عن المستقبل بمنتهى السعادة والتفاؤل و كأننا نعيش انتظار مسيح نهاية الزمان. إن الازدواجية المريضة التي تمثل ساحة الصراع بين العاملين المتناقضين لوجودنا، شلّت جهودنا و مساعينا، و هي تمنعنا من المضيّ قدماً وتغلق في وجهنا طريق الإبداع الفكري[٣٨]. لقد ابتلينا نحن الشرقيين بعالم برزخي مشوّش لا يعرف الاستقرار.. ببرزخ جعلنا عرضة للإصابة و تكون ردود فعلنا غير متوقعة مذبذبين بين قطبين: بين الشهامة الساموارئية و بين العنف الاقتصادي. إن الموقع الذي تتبلور فيه العناصر المبدعة يمكن أن يظهر في مختلف الأحوال، حتى غير المحتملة». ويضيف شايگان «هل يمكن التوفيق و المواءمة بين هذين العاملين الوجوديين اللذين يدعونا أحدهما إلى الأمن الاجتماعي لأيديولوجية معينة وغايات ووسائل محدودة، و الثاني إلى صحرائية الكون، على حد قول إيكهارت أو صوت الجرس كما يقول حافظ؟ ويجيب «إذا توصّلنا إلى حل هذا اللغز أو أثرنا على الاقل هذا السؤال نكون حينها قد وجدنا أنفسنا إلى حد ما»[٣٩]. و يضيف «من أجل معرفة السبيل للخروج من الأزمة، علينا أن ندرك في أي عصر نعيش. إننا نعيش، وكذلك الغرب في عصر الضعف. غير أن هناك فارقاً بين عصر ضعفنا وبين الغربيين، يتمثل أساساً في ذكاء الغربيين وفهمهم العميق لأبعاد الموضوع من جهة، ومدى فطنتنا إزائها من جهة أخرى. ليست هذه هي الجدلية ولا حتى التي يتحدث عنها بعض المفكرين وتؤدي إلى تفنيد الاثنين معاً، وبالتالي يوؤل أمر هذه الجدلية السلبية إلى نفي النفي. على أن هذا النفي يتم عن وعي وعمق.. من ناحية أخرى تزامن ظهور المرحلة الأخيرة من المذهب العدمي مع حركة التدين للمفكرين الجمهوريين الساعين إلى ايجاد طريق للخروج من مستنقع هذا اللاوجود إلى مكان آخر[٤٠].

ويشير شايگان إلى ثلاثة مسالك سلكها ياسبرس «الايمان الفلسفي» وهايديغر «التوصل إلى حقيقة الوجود» و تيليش «الارتباط مع المسيحية»، علماً أن المذاهب التي اختارها هؤلاء المفكرون هي خارج إطار التأريخ الفلسفي. إذ اتخذت لنفسها صبغة العرفان والتحرك الايماني أكثر من أن تكون مجرد مذاهب منطقية وفلسفية. وهذا في حين أن عصر ضعفنا هو مرحلة برزخية لا هي من هذا النوع ولا من ذلك النوع. بيد أن قولنا الاخير «لا من هذا النوع ولا من ذلك النوع» ناجم عن وهمنا المضاعف؛ نتصور أن بأمكاننا احتواء الغرب ونحافظ في الوقت نفسه على هويتنا.. في حين إننا لم نصل بعد إلى ذلك الذكاء المريض للضمير الغربي. إن وهمنا المضاعف النابع أساساً من الجهل بهذا و ذاك يكشف عن أن تخلفنا حيال الغرب هو تخلف تأريخي يطال حتى مساحة الوعي، ذلك أن نقطة النهاية للعدمية قد عجنت بمسيرة التأريخ نفسها، و نحن إزاء التطور الحاصل في هذا التأريخ نتخلف عنهم بمرحلة، و بالتالي فإننا محرومون من الذكاء المصاحب لتطور التأريخ». إذاً، لماذا كانَ هذا العصر عصر ضعف

مع وجود كل هذه الايضاحات؟ يجيب شايگان «إن عصر الضعف هو روح الدهر الذي لم تنج أية حضارة من أخطاره». ثم يشير مباشرة إلى الفارق بين الوعي والفاصل التأريخي بين إيران والغرب، هذه البرهة الزمنية التي يعتبرها، كما يقول هايدغر «برهة العسرة»، أي غياب المُثل الهاربة و عدم ظهور المُثل المرتقبة، و لكن ماذا عنا؟ هل نحن في برهة العسرة أم الغياب الكلي للمثل؟ و إن لم يكن لا هذا و لا ذاك، فأين نحن؟ جواب شايگان هو «أننا في عصر احتضار المُثل، إذ لا تزال بقايا العقائد الموروثة تظهر المقاومة، وعلى الرغم من ضعفها، فإنها لا تزال السبب لكثير من دوافعنا غير الواعية». و مثلما قلنا، فهو يطلق على هذا العصر اسم عصر الوهم المضاعف. و مع ذلك يرى شايگان أن العدمية تغلغلت إلى بيتنا أيضاً، و أن غروب المُثل قريب. من هنا، فنحن نطوي فقط أيام عصرنا؛ وضعنا البرزخي ليس في مرحلة الفرار والعودة إلى المُثل، ذلك أنها في حالة احتضار و لم تختف كلياً... إننا نراوح في الفاصل بين احتضار المُثل و موتها القريب. فلا نحن لدينا إيمان مولوي و لا تجربة كافكا المروّعة، ولا نحن نعرف شيئاً من دنيا رضا عباسي الزاهية و لا روح فان غونغ المصابة بالجنون، لا نحن نختلي بأنفسنا و لا نحن وحدنا بمفردنا، لا نحن متوكلون على الله، و لا نحن الذين ندعي ذلك، لا نحن مجهزون بالتسليم و لا نحن مسلحون بقدرة النفي ا لهائلة؛ هويتنا اليوم هي انعدام الهوية.

درجة التخلّف: أين نحن؟

هل يمكن معالجة المُثل المريضة؟ هل يمكن إعادة نبض الحياة في المتوفي مجدداً؟ يجيب شايگان بالنفي، ثم يضيف «يمكن فقط إثارة السؤال، يمكن فقط تعلّم الفكر و اللجوء إلى السؤال والتفكير. يزدهر الفكر حينما تستشعر الحاجة إليه.. يعد تشخيص الحاجة و طرح الموضوع خطوة إيجابية على طريقة السؤال، والسؤال الأول؛ لماذا هناك حاجة؟ الحاجة موجودة لناحية أنّ الأمور كان يمكن أن تكون بشكل آخر.. ما يعني أن الأمور معلقة و لم تأخذ مكانها الطبيعي، و هذا يعني بدوره أنها تفتقر للمفهوم و المصداق، و انعدام المصداق يفضي إلى معنى انعدام السنخية»[٤١]. ويخلص شايگان من بحثه إلى القول إن الأمور التي سيطرت علينا لا سنخية لها مع طبيعتنا، بعبارة أخرى، لا تناسبنا، لأننا لا ندرك ماهية هذه العناصر الأجنبية،مما يولّد الشعور بأننا وصلنا إلى طريق مسدود. لسنا فحسب أننا لا نعرف هذه العناصر الأجنبية التي تنمو كالعشب الفاسد حولنا، بل إننا غرباء عن البيئة التي كانت يوماً ما المحلّ الذي ترعرعنا فيه و ألفناه. إننا وصلنا إلى طريق مسدود حتى في مسيرنا نحو معرفة أنفسنا.. هذه الحاجة الغامضة التي كانت في البداية عبارة عن إحساس غامض تحول إلى طريقين مسدودين :الحوادث التي تقع، وهي عائمة في الفضاء؛ والبيئة التي ترعرعنا وتربّينا فيها ولا نعرفها اليوم[٤٢]. إن مواجهة هذين الطريقين المسدودين دليلٌ على أننا في مرحلة طي

نيام عصرنا. و في مرحلة برزخية. و هذا الوضع يقود إلى التسليم، بل إن حالنا في هذا الإطار هو أننا على مشارف تغير وتحول مهم وأساسي.. إن غفلتنا الدائمة ناجمة عن الماضي المجهول لهذه التغييرات.. ربما كان أخطر التغيرات أسرعها زوالاً، والتي تترك أثرها في أذهاننا ونفوسنا. و خلاصة القول، في ذاتنا»[٤٣]. إن هذا التغاير الاحيائي يدرسه شايگان على أربعة مستويات، هي الفكر والفن والسلوك الاجتماعي المضطرب وظهور نوع خاص من الناس. وفي ما يتعلق بالفكر يقسم شايگان المجتمع الإيراني إلى شرائح، منها علماء الدين والمثقفون. ويرى أن علماء الدين، خاصة المتواجدين في المراكز العلمية الإسلامية، لا زالوا يعيشون ـ لا نقصد الإساءة مطلقاً، بل الإشارة إلى العالم التقليدي و الموحّد ـ في عالم القرون الوسطى يواصلون مسيرتهم، على الرغم من ضعف البنية و الهيكلية[٤٤]. في العالم الذي يعد التجدد الفكري من ميزاته و سماته ـ سوى عالم علماء الدّين الذي لا زال يحتفظ بحق بقيمه السامية ـ ليس هناك شريحة أخرى تعمل بالطريقة نفسها، فهي قد إختلت بذكراها الأزلية. لقد اعتبر شايگان أن «الإسلام، و خاصة المذهب الشيعي، هو المنبع الأساس للذكرى الأزلية المشتركة للإيرانيين. ومثلما هو رأي آل أحمد و شريعتي و نصر و النراقي و عنايت، يرى شايگان أن إيران الإسلام و إسلام إيران إمتزجا ـ وعلى مدى أربعة عشر قرناً ـ إلى حد يستحيل التمييز بينهما. وفي هذا الخصوص يكتب شايگان «في الواقع، كان لإيران في العالم الإسلامي رسالة ألمانيا نفسها في الغرب. فلو كان الألمان هم الذين دافعوا عن مشعل الفكر ـ كما يقول هيغل ـ الذي أوقده اليونانيون، فإن إيران هي التي دافعت عن مشعل الأمانة الآسيوية في الإسلام. إن القوميين الجدد في بلادنا الذين ينكرون الإسلام و هذا المقطع من التأريخ الإيراني و يأخذون من التأريخ القديم فقط بسبب نفرتهم من كل ما هو إسلامي، مظهرين بذلك تأثرهم بصورة ما بالأساطير؛ هؤلاء لايعون بأن رفض الإسلام يعني رفض و تجاهل أربعة عشر قرناً من الحضارة والفكر الإيراني». إن هذه الرؤية، و كذلك المفهوم القائل بأن الإسلام منبع ومنطلق بلورة هوية الإيرانيين قاده إلى الطريق نفسه الذي سلكه آل أحمد من قبل. و إذا كان المذهب الشيعي هو الكنز المعنوي الرئيس للإيرانيين، فإن علماء الدين هم بالضرورة أعلم الحراس عنه[٤٥]. و يخلص شايگان إلى القول «توجه اليوم شريحة تقوم بمهمة الحفاظ على أماناتنا الموروثة بشكل من الأشكال، تقوم، على الرغم من ضعف بنيتها، بالحفاظ على حيوية الكنوز الفكرية التقليدية، ألاوهي الحوزات العلمية بقم و مشهد».

في الوقت نفسه يصنف شايگان المثقفين في الصف المقابل لعلماء الدين، و يرى أن كلاً من هاتين الشريحتين لاولن تفهم لغة الأخرى[٤٦]. ثم يضيف مباشرة بأننا «في إيران ليس لدينا مثقف بالمعنى الغربي الذي يحمل الخصائص التالية: التحسس إزاء القضايا الاجتماعية وإظهار رد الفعل حيالها، والاستقلالية الفردية، والاعتماد على العقل، وحمل رسالة تغيير

العالم وبناء مجتمع حديث، والاهتمام بالقضايا المتعلقة بالإنسان و كل ما يرتبط بمصيره وبالعالم وبالله، والبحث وحب الاستطلاع، والدقة، والتسامح الفكري، وعدم التعصب والتطرف، وعدم الاستقرار، والبحث عن العلل ومعرفة الجديد عن الموضوع، وامتلاك الفكر البحّاث والمسؤول، والقفزات النوعية، وعدم الالتزام و التقّيد بالتقاليد والذكرى القومية، واللامبالاة، والوحدة، والاعتماد على النفس، وجنون العظمة، وعدم الانزعاج من البطالة المستمرة، والانشغال بالبحث عن منفذ و امتلاك فكر نقّاد وتحليلي. إن إقبال الغرب على الشرق و ظهور العلوم الشرقية و الجهود التي بذلها الغربيون في هذا الشأن تنطلق من هذه الرؤية العالمية الشمولية نفسها.

في مقابل هذا الفكر المتجدد، يسود المجتمع التقليدي الحسُّ القومي. لذا، فالفكر في الحقيقة عبارة عن تذكير.. من أجل هذا كان عالَمنا الفكري و العلمي لا يملك شيئاً يقدّمه، و بسبب ذلك فهو لا يأخذ الامور على محمل الجد، و يكرس رأيه إما باتجاه التفنيد، وهي سمة دفاعية، أو إطلاق آراء غير ناضجة ومتسرّعة تحمل رائحة التقليد الاعمى. هذا وإن القيم التي ينتحلها الشرق هي قيم مستهلكة، أي أن الشرقي يأخذ بالقيم الغربية كما هي لانه يفتقر لقدرة بنائها وإيجادها. وبسبب الجمود، ولأن الشرق حتمي الوقوع بين ولادة مكتب فكري و بين زمن انتقاله إلينا، نأخذ في الغالب القيم المستهلكة؛ القيم التي بحوزتنا.. لا تحظى بعد ذلك بالاعتبار(٤٧)، الأمر الذي أشار إليه النراقي أيضاً بشكل من الأشكال(٤٨). إن تغلغل القيم المذكورة و هجوم الايديولوجيات الغربية نتج منه خليط متفاعل، بما تحمل هذه الكلمة من معنى، وأهم آثار هذا التشويش هو التضخم في المفاهيم والألفاظ.. على الصعيد الفكري يمكن القول إن التضخم يحصل عندما تفقد الكلمات معناها من جهة، وحينما لا يكون للفكر موضوع معين من جهة أخرى. كما أن الفكر يخرج من دائرته حينما لا تكون ثمة ركيزة يستند إليها، ويصبح في دوامة(٤٩)، بما أن محور الفكر لدى شايگان هو التذكير و الاستفادة من الذكرى القومية، أو الفكر النقّاد والتحليلي. وعلى الرغم من أننا منفصلون عن الذكرى القومية، وعلى الرغم من التعلم بالطريقة الغربية، فإننا لم نبلغ الفكر النقدي، والحل الوحيد هو سلوك نهج الفكر النقدي والتحليلي.

لا يقف شايگان عند هذا الحد في بحثه للتحول الفكري، بل ويناقش ارتباطه باللغة. وخلافاً لما كان يعتقد به مفكرو عصر المشروطة (حركة الدستور) الذين دعوا إلى تغيير الخط في إيران، يرى شايگان أنه إذا كانت اللغة الفارسية عاجزة عن تفسير و ترجمة المصطلحات و المفاهيم العلمية الجديدة، فذلك لكوننا نقف على حافة التغيير. و لأن العصر الذي نعيشه هو عصر الضعف، فإن اللغة والفكر لهما مصيرنا عينه (هذه اللغة ستكون نافعة حينما يطالنا التغيير). إذاً متى استطعنا تغيير أطرنا الفكرية، وتحررنا من الرؤية السحرية والاساطيرية

التي ما زالت تحتل مساحة من ذهننا، واستعضنا عنها بالدقة والتمحيص والاهتمام الخاص بالتفاصيل والاستنتاج التجريبي للحقائق والامور ليكشف سحب الغموض عن الذهن، وكذلك النظر نظرة واعية للأمور، و التخلّص من حال الشلل الفكري الموجود، و دفع انفسنا للتفكير والتدبر في الامور دون الاستعانة أو التشبث بالذكرى القومية، و السماح بطرح المواضيع الجادة، و عدم الخوف من محاربة الارباب و السلاطين، و التمتع بشهامة فكرية و عدم مهابة التذبذب الفكري، حينها ستتحول لغتنا تلقائياً إلى شيء آخر(٥٠).

إن سهام هذا التحول والتغيير استهدفت إيران حتى في مجال الفن.. ففي الوقت الذي كانت فيه مكانة الفن الأوروبي تتهاوى من عالم المجردات إلى عالم التلقائية، و سقوط الحقيقة إلى مرتبة مصاديق الاشياء، و بالتالي سيطرة التقنية على الكرة الارضية بفعل مسار ناجم عن مسير سقوط الفكر الغربي، والمتمثل في جعل الديانة دنيوية الملك دائماً، و نبذ الاساطير عن العصور و التزوير والمكر على الطبيعة، يمكن الوقوف على حقيقة المذاهب التجريبية والتكعيبية و المستقبلية و السريالية و دراستها ضمن هذا الإطار. لكن الفن الإيراني النائي بنفسه عن الدائرة أعلاه، و بالنظر إلى عصر الضعف، فإن انكار حاجز أجواء الفن الإيراني (حيث صوره عارية من المادة و خصائصها) أدى إلى تناثره و تشتته. و على سبيل المثال، فإن حال العشوائية و الأمارات المذمومة التي تعجّ بها مدننا دلالة على تشتت وخيم العاقبة تمتد جذوره إلى الاجواء المهدمة التي نعيشها في داخلنا.. الصلة بين الاثنين شبيهة الصلة بين اللغة و الجوهر الإنساني إلى حد يفوق التصور. فالمغول هدّموا و خرّبوا، لكن الإيرانيين بنوا فوق تلك الخرائب صرح إحدى ألمع مراحل العمارة. على أن الإيراني في هذه المرة يعمد ـ وعن سابق إصرار ـ إلى تهديم ما شيّده الخيّرون من بني قومه ليضع محلّها صناديق و علب مشوّهة قبيحة المنظر، ما يفصح عن حصول انقلاب أو تحوّل داخلي، و بالنتيجة لم يحتل فننا أية مكانة، و على هذا فنحن تائهون.

إن التحول والتغيّر في التصرفات و السلوك المشين يؤدي إلى تدنٍ في الوعي الذي هو في الواقع أخر أسباب ظهور العدمية.. إذا أردنا تحليل تدني الوعي ومعرفة جذوره، لوجدنا إن هذا الاحساس هو إفراز لحالة أعمق تجلّت في أحد الأيام على صيغة الألم و الحيرة والهم المسيحي. على أن الاحساس بالغربة الناجم عن هذه الحالات في الإنسان يقود إلى الصحوة والسير والسلوك. إن تدني الوعي فينا يختلف عما هو عليه في الغرب، ذلك أن المجتمع الآسيوي المتجدد والمتأثر بالغرب لم يصل بعد، بحسب رأي شايگان، إلى ذلك الحد. إنّ الفاصلة الفكرية التي نأى بها الغرب في مقابل انهياره المعنوي وصارت منطلقه لتقويم مسيرة تحوله الفكري، مثيراً علامات الاستفهام مجدداً حول كل شيء، أمر لم نعرفه في أنفسنا، بل لم نستطع ان نبتعد فكرياً عن تراثنا الماضي، كما لم نتجنب قواعد الفكر الغربي.. فمن جهة نحن

نستأصل تراثنا من الجذور عبر أحكامنا المتغرّبة، و من جهة أخرى نفاخر بماضينا في مناسبة و غير مناسبة. ونعتقد أن الغرب هو المسؤول عما نواجهه من مشاكل وسوء حظ. لقد قاد التداخل المستمر بين النمطين الفكريين، وعدم التمييز بين القيم الناجمة عنهما وعدم اعتبار أنهما يمثلان مصداقين لوعيين متضادين يتميز كل منهما عن الآخر ثقافياً وتاريخياً، قاد، بفعل تضاربهما في كثير من الأمور، إلى بروز تصرفات غير موزونة و تدنٍ في الوعي وفكر هش وسطحي.هكذا، كان الوعي المتدني في آسيا وإفريقيا عبارة عن حالة غير منتظمة نجمت عن التقاء شرائح وطبقات ثقافية وتأريخية مختلفة. إن للحضارات الآسيوية والافريقية شرائح مختلفة، لكل منها ظروف ثقافية و تأريخية متباينة (التباين في ما بينها) من حيث الوعي والمستوى الثقافي والتأريخي. وباستثناء بعض المفكرين البارزين الذين تعلو آهاتهم هنا وهناك ثم تخبو، فإن هذه الشرائح لم تبلغ ذلك الحد من الوعي والعقل، كما أنها لم تعِ تقديرها التأريخي الذي هو نفسه، الوهم المضاعف. من هنا، فإن فكرنا، وإن اصطبغ باللون الغربي إلى حد ما، أخذ صبغة خاصة، وحالة استثنائية[٥١].

ومع دخول عناصر الحداثة و النزعات العصرية إلى الحضارات الآسيوية، و منها الإيرانية، (بشأن الازدحام مثلاً) نجد السائق يتحلى بالادب والمجاملة ضمن علاقات الصداقة مع الآخرين. أما إذا جلس ليقودالسيارة، فإنه يصير يتسم بالخشونة وكأنه في بيئة غريبة وأجنبية عنه، والسبب في ذلك، بحسب وجهة نظر شايگان، هو إدراك بعضنا لبعض في إطار العلاقات العاطفية و الشخصية فقط و ما بعده تكون الـ«أنا» هي الغاية و لا شيء غيرها.. لاننا لا نستطيع ا لهبوط بالآخرين إلى مستوى العلاقة النزعية المعروفة بين النفعيين لمجموعة عامة. في عصر الضعف يظهر أيضاً نوع خاص من الناس، أي إضافة إلى الفكر، والفكر وصلته باللغة، وظاهرة الفن، ودرجة الوعي، فإن معنى ذات الإنسان يحصل فيها تغيير في عصر الضعف. والنقطة التي لم يلتفت إليها النراقي، ولا نصر[٥٢]. على هذا ،وانطلاقاً من وجهة نظر شايگان، يمكن القول إن الإنسان المتجدد في عصر الضعف - في آسيا، ومنها إيران - لا هو مقلّد لسلوك البارزين والنخبة من أبناء الماضي، ولا هو مبدع بحق، بل شيء ما بين الاثنين. بعبارة أخرى نحن شيء نشبه الاثنين، لكننا لسنا أياً منهما، بل شيء جديد، أي نوع من التغاير الاحيائي.

التباين الحضاري الآسيوي و الغربي

تدلل مساعي شايگان على محاولته الفصل بين الحضارات الآسيوية و نظيراتها الغربية. هو يرى في المقابل أن الحضارات الآسيوية، وعلى الرغم مما بينها من فوارق جمة وكبيرة دينياً وفلسفياً، تدور في فلكٍ تاريخيٍ واحدٍ، قياساً بالاسلوب المتداعي للفكر الغربي، و مردّ

ذلك امتلاكها رؤية موحدة في شأن الطبيعة والمبدأ و الإنسان. إن التقاء الحضارات بعضها مع بعض لم يكن ليغيّر ماهيتها، كما لا يسفر عنه زوال إحداها على يد الأخرى، والسبب يعود إلى توافر العامليْن الضروريين لأي نوع من الارتباط الحقيقي؛ الموازنة بين العناصر المادية والمعنوية، وكذلك المواءمة أساساً بين العقائد. أما إذا تلاشت حضارة في ثنايا أخرى، فمعنى ذلك أنها تسير نحو الاندثار. و هذا الاسلوب و الالتقاء يؤدي في الوقت نفسه إلى إحياء العناصر المتآلفة التي خبا بريقها في الحضارة، فكم من الملل التي انصهرت تدريجاً في ثقافة الشعوب المغلوبة وتغيّرت ماهيتها، كالمغول في إيران والهند والصين. لذا يرى شايگان أننا نجد، في ما يتعلق بتصادم الحضارات الآسيوية، حصول تغييرات متعاقبة لنماذج انتقلت من ثقافة إلى ثقافة مستقلة أخرى، متخذة لنفسها حلّة جديدة دون ان تفقد مداها المعنوي: مُثل بدلاً من مُثل أخرى، وطقوس جديدة مكان طقوس قديمة. على أن أغلب التعارض بين الحضارات القاهرة والمقهورة كان صورياً و ليس جوهرياً، ومن ذلك الكتائب التي ورثتها إيران الإسلام عن إيران القديمة. إذ وجدت في عالم التشيع أرضية مناسبة للتطور والازدهار... و السبب في إمكانية نقل مثل هذه الكتائب هو أن حلول حضارة محلّ أخرى لم ينجم عنه، في أغلب الحالات، و خاصة في ما يتعلق منها بالحضارات التي كانت لا تزال حية، زوال التأريخ القومي. أما العامل الآخر الذي ساعد في توثيق الصلة بين الحضارات، فهو الترجمة و انتشارها. إذ أن ترجمة النتاجات الفلسفية اليونانية إلى السريانية، ومنها إلى العربية، مهّد ـ في الحقيقة ـ لولادة الفلسفة الإسلامية، لكنه ربما كانت الميزة المتفوقة للحضارة الإيرانية (حيث الاشراقية صفتها المميزة) هي التي أدّت إلى انصهار و ذوبان هذا العنصر الاجنبي، أي اليونانية، في العرفان و الإشراق وأسس التشيع في فكر الملاّ صدرا. و هكذا تحققت وحدة الدين والفلسفة و الإشراق في زمن كان الغرب يعيش تفكك حلقاتها وتناثرها إلى الأبد. إن القوة التي أفرزتها هذه الوحدة هي السمة الغالبة للثقافة الإيرانية، في حين كان التصدّع و التشتت هو العلامة الفارقة للثقافة اليونانية(٥٢). هل كان يمكن إيران أن تحفظ تماسكها في مقابل الحضارة الغربية، و بما يمكّنها من الحفاظ على نفسها، على الرغم من ارتباطها بتأريخها و ذكراها القومية؟ هل أن تغلغل الحضارة الغربية كان بإمكانه المساعدة في إحياء الحضارة الإيرانية و الإسلامية؟ يجيب شايگان بالنفي، معلّلاً بأن تعامل الحضارة الغربية مع الحضارة الآسيوية، ومنها الإيرانية والإسلامية، واصطدامها بها يختلف عن تعامل والتقاء الحضارات الآسيوية في ما بينها.

لقد قاد الالتقاء بالحضارة الغربية إلى الأفول، لا إلى الاحياء، وإلى التشتت لا إلى نضج وتبلور العناصر المبدعة و المبتكرة..(لماذا؟) لأن الاختلاف الموجود بين الحضارة الغربية ونظيراتها الآسيوية جوهري و ليس عرضياً.. وانطلاقاً من أن روح السيطرة والسلطوية

كانت مكنونة في منهجيتها و حركتها، وأنها لم تكن لتكتفي بتحقيق نصر بسيط، بل تهدف إلى تغيير بناء المجتمعات التقليدية، فإن هذا الالتقاء قاد الى شلّ أغلب العناصر المبدعة والخلاقة للحضارات الآسيوية. وبالتالي لم يكن هناك أثر للعاملين الرئيسيين ـ المساواة بين العناصر المعنوية وتجانس المقومات الفكرية ـ المؤديين إلى تفاعل الطاقات الخلاقة عند الالتقاءات المثمرة. لكن ذلك لم يكن نقطة النهاية بالنسبة لآثار و تأثير الحضارة الغربية. فمن جهة كان الغرب يواصل هجومه و اعتداءاته وفرض ا لهيمنة، و في الجهة المقابلة ظهرت بوادر الشلل الذهني والتأثر المفرط والتسليم والانبهار، مما أدى الى تقهقر الحضارات الآسيوية في مقابل الغرب وخنوعها أمامه، وتصبح بالتالي غريبة عن نفسها وأكثر غربةبعضها مع بعض، حتى صار الارتباط بين هذه الحضارات الآسيوية يتم وفقاً لما تمليه النظرة الغربية، وهي ظاهرة أطلق عليها شايگان مصطلح «تغريب الفكر الآسيوي». في خضم ذلك صارت إيران ساحة الصراع بين الروس و الإنكليز، و بالتالي بعيدة عما يجرى و يستجد من أمور في العالم (في أجواء كهذه).. باتت الهند تتحدث بالإنكليزية.. و انشغلت اليابان بالصناعة، وصارت الصين فريسة للمنتفعين الاقتصاديين ومدفونة تحت دخان الترياق. أما الدول العربية والإسلامية التي كانت عبارة عن أشلاء متناثرة من الدولة العثمانية، فإنها انشغلت بالبحث عن هويتها الوطنية[٥٤]. وعلى الرغم من ذلك انتشرت أشعة الحضارة الغربية ولا طائل من الحجب التي تفصل الغرب عن الشرق في إطار الحديث عن تحرر الإنسانية[٥٥].

استناداً لرؤية شايگان للغرب والشرق و من أن الحوار مع الغرب يجب أن يكون أساس أصالة الطرفين، لكونهما منحدرين من منهل واحد، فإن كل إنسان له بعده الشرقي، و له بعده الغربي.. ليس القصد من ذلك أن يوعظ شخص بما يسبب الضرر للآخر و لا أن يتعالى أحَد على آخر، بل المفروض أن يولى كل شخص حظاً من التقدير. صحيح أن أفكارنا ووجهات نظرنا ليست متشابهة، وأن طرق فهمنا ليست متماثلة، لكن إذا عُرف الأفضل و الأحسن في الشرق والغرب، فقد يمكن تجميع و لمّ الاشلاء المتناثرة التي هي الإنسان الجديد مرة أخرى. من هذا المنطلق، سواءٌ على صعيد الفن والفكر، تمر إيران في أزمة، و تعيش بين عالمين يرفض أحدهما الآخر كلياً، وإن قدرتها على التحليل وبقاء تقاليدها محفوظة ومصونة رهنٌ بالوفاء لتراثها السالف وفهمها للثقافة الغربية الحقيقية. وعلى هذا الأساس يتساءل شايگان «إنطلاقاً من كون إثارة الموضوع تمثل نوعاً من الحل لنواقصه الى حد ما، أما آن الأوان.. لنتساءل.. هل نحن كالغربيين الذين وعوا أنهم في طريق مسدود ووعوا الأزمات... هل نمتلك مثل هذا الوعي». ويجيب «إننا حتى لو امتلكنا قليلاً منه (الوعي) فإن هذا الجحود والتوقف يعكس حالة من الشعور بالغموض»[٥٦]. لكنه يرى الحلّ في التحرك و مواصلة الطريق«علينا أن نطوي هذا المسير، و لسنا قادرين على التراجع عنه حتى لو خفنا التخلف عن ركب الآخرين و نخرج

تماماً من دائرة حركة التأريخ.. إن الاعتراض في عصرنا الراهن خطأ ينبغي تجنّبه لأن التأريخ قد قدّر لنا هذا المسير و علينا أن نكمله».

استناداً إلى وجهات النظر المطروحة، هل لنا للخروج من سبيل؟ هل نقول «فلتقض هذه أيضاً» بالأسلوب الشرقي؟ يجيب شايكان: «كلا».. فبحسب رأي شايكان، قد يمكن القول في إطار اللعبة العالمية «فلتقضِ هذه أيضاً»، لكنها في الحقيقية لن تقضي و لن تمرّ هذه أيضاً في مثل ظروف حياتنا و دائرة تقديرنا التأريخي. ثم يضيف مباشرة «لا يحق لنا السكوت في مقابل الثقافة التي تهددنا بأكثر الوجوه هجومية في الوجود، أي المواضيع التي لا يمكن لنا السكوت في وجهها؟ لا شك أن أهم تلك المواضيع هو التخلّف.

التخلّف

يشير شايكان في هذا الموضوع الى خمس نقاط: المعايير الاقتصادية ـ التلوث بعواقب تأريخ الغرب وانعدام الوعي وترك الاختيار وعدم تفكيك الحداثة.. إنه يرى أن تخلف الدول الآسيوية، و منها إيران، ليس مقاساً بتطور خاص، حيث لا تقدّم و لا تأخر في لعبة دوران العالم «إننا تخلفنا قياساً و مقارنة بالتأريخ، أي أن تأريخ الغرب المتحرك، بمقتضى قوة دافعة مجهولة اعتبرت يوماً أنها المشيئة الإلهية وتعرف اليوم بأنها التطور غير المحدود، تقوده بعشوائية الى الامام دون أن تسمح في هجومها المطرد حصول أي استقرار أو سكينة. وما يقال من أن التخلف سيء أو جيد، فذلك مرتبط بما ندركه نحن من تأريخ الفكر الغربي.. إذا فسرنا التأريخ الغربي من الزاوية المتفائلة للقرن التاسع عشر أو على أساس المعايير الاقتصادية المعاصرة القائمة على تلك الأسس نفسها، فنحن نعيش التخلّف. وإذا فسّرنا التأريخ الغربي على أسس العدمية أو تناسي الوجود أو تلاشي المُثل، فالتخلف ما هو إلا عبارة عن حجم أقل من التّلوّث و الإصابة بمخلفات وعواقب مثل هذا التأريخ. على أن هذا التلوث الأقل يمثل الجانب الإيجابي للتخلف.. التلوث الذي يهددنا يتم بخطورة مضاعفة، ذلك أننا نتعرض في دوامة التقدير التأريخي إلى الإصابة بمخلفات التأريخ الغربي دون أن نعلم بذلك على عكس الغربيين الذين يعون عواقب العناصر والقوى التي أثاروها بأنفسهم (السؤال عن عدم الوعي مثار هنا أيضاً) إذ لم تكن لنا فسحة للاختيار. أما لماذا لم نمتلك فسحة للاختيار، فالجواب هو أن ما يفرض علينا بمثابة أمر كلّي لا يقبل التجزئة، أي لا يمكن الفصل بين أجزائه و اختيار العناصر التي تتماشى مع موازيننا الثقافية. إذ لا يمكننا أن نقول مثلاً إننا نقبل التقنية دون نتائجها وجوانبها الهدّامة والمضرة، ذلك أن التقنية بحد ذاتها هي نتيجة لتطور فكري وثمرة لجهود امتدت لآلاف من السنين». في هذا السياق، تأثر شايكان بعالم الاجتماع الفرنسي جاك اليوس، حيث يقول «إن التقنية هي الغاية التي لا مناص منها في الفكر الغربي،

وخصائصها عبارة عن النزول بالطبيعة إلى التشيوء الفكري الذي تحول إلى محاسبات بحتة. فالإنسان الذي تتحكم فيه الغرائز ويفتقر للمعنى الأخروي يكون أحاديَّ البعد في مسيرته.. هذه الخصائص لا تسمح باختيار أحد العناصر الفكرية لعالمنا المعاصر، وندع الأخريات لأن كل شيء في هذه الدائرة الفكرية قد نُسج بعضه ببعض، و ظهر بشكله الكلي الذي لا يقبل الفصل. فكلّما أقبلنا على أحد العناصر، علينا أن نقبل ببقية العناصر لا محال(٥٧).

إن الخوف من السيطرة الغربية بلاء آخر هدد إيران، بل و الحضارة الآسيوية برمّتها. فخوفنا هذا والجهود الرامية الى التحرر من السيطرة الغربية تقود الى السقوط في بئر أعمق، حيث ستجّرنا الى التسليم في مقابل الثقافة الغربية، بدل أن تدفعنا الى بلوغ مرحلة التحرر الاقتصادي. إن جهلنا بحالة التسليم التي نعيشها يمثل في الواقع الجانب الرئيس في تخلفنا التقني، ذلك أن التقنية، والعلم الذي هو أساسها، شيء متحد غير منفصم. بعبارة أخرى إننا أصبنا بوهم مضاعف بسبب عدم معرفتنا بهذه الوحدة وتصوّرنا إمكانية الفصل بينهما. فمن جهة نظن أننا نحتوي الفكر التقني الغربي، ومن جهة أخرى نظن أيضاً أن بمقدورنا الحفاظ على هويتنا الثقافية، متناسين أن هذا التطور الظاهري يتحقق بزوال جملة من القيم التي نحاول جاهدين الحافظ عليها. وعلى الرغم من هذه الرؤية، فإنه يقترب من الذين يميلون للعالم الثالث.. يرى شايگان أن العصرنة -جعل الشيء عصرياً- أو التطور الظاهري لا يعوّض فحسب التخلف الناجم عن الفاصل التقني، بل ويقلل أيضاً من حصانتنا النسبية التي نمتلكها في مقابل سلوك ومذهب العدمية. لذا يمكن القول إن جهلنا بأننا ابتلينا بالعدمية وأننا نطوي مسيرها دون أن نشعر بذلك يحدد في الواقع قدرنا التأريخي. من الأسباب الأخرى لانعدام الوعي وجود هوة بيننا وبين الغرب.. يرى شايگان أن هذه الهوّة ناجمة عن التحولات والتطورات التي شهدها الفكر الغربي، وكذلك الوقوف على العواقب المدمّرة للعدمية في الغرب من مستويين متضادين: الأول، من جانب كبار المفكرين الذين فكروا في الأمر عن وعي وكيفية تخطيها؛ و الثاني من جانب الشباب الطائش الذي يستشعرها لا عن وعي، بل يرون انفسهم في ضيق، فيفعلون المستحيل من أجل التخلص منها. إنّ شرائح كبيرة من الغربيين، سواءً البورجوازية الحاكمة أو الطبقة العمالية المحكومة، لم تغفل عن هذه الأمور فحسب، وإنما صارت مظهراً ومصداقاً للعدمية. بعد هذا ما السلاح الذي علينا حمله نحن الشرقيون في مقابل هذا الخطر؟ السلاح الذي حملناه تمثل في الغايات نفسها المتفرعة عن الصور المتطرفة للطريقة العدمية، أي الأيديولوجيات اليسارية، متناسين أن هذا الخيار، فضلاً عن كونه لا يساعدنا على التخلص من براثن العدمية، يُغلق علينا أيضاً أخر باب للهروب. أما الوجه الآخر لانعدام الوعي أو الجهل بالقدر التأريخي الغربي، فهو التغرّب خلال المرحلة الانتقالية لإيران.. إنه يرى أن التغرّب يعني الجهل بالغرب، أي الجهل بالعناصر الفكرية التي تكون عادةً اكثر

أساليب النظرة العالمية الموجودة على الكرة الارضية هجومية[58]. وهذا الجهل مرتبط بأربع خطوات على المسير النزولي للحضارة الغربية، إذ يكتب أن المجتمع المتأثر بعالم التقنيات معرض للنقد، وهذا المجتمع يبقى قائماً على أساس «الأوتوماتيكية» والاتساعية و الحاكمية والأحدية[59].

بهذه الصورة يعتبر شايگان الفكر التقني نقطة التقاء الخطوات النزولية الاربع في مسير الفكر الغربي الذي يشكل أساس الحضارة الغربية. والخطوات الاربع هي: النزول من الرؤية الشهودية الى الفكر التقني؛ النزول من الصور الجوهرية الى المفهوم الآلي؛ النزول من الجوهر الروحاني الى الغرائز النفسانية؛ النزول من التفكير في الغاية والمعاد إلى التعبّد بالتأريخ. وهذه الخطوات الأربع كانت بمثابة أربع قوى مدمّرة تقضي في مسيرتها على كل الأنظمة القيمية التي قامت عليها مبادئ و أهداف ماوراء الطبيعة بحسب النظرة الغربية.. إن قوة الإلغاء التي يسميها هيغل قوة الإلغاء المخفية تؤدي إلى النتائج التالية: تقنين الفكر ودنونة العالم وتعبد الإنسان بالطبيعة ونبذ الأساطير من أزمنة الأساطير و المعاد[60].

الحل.. من وجهة نظر شايگان

ما هو الحل أو الحلول الناجعة لهذه المشاكل؟ هل الحل نقل عناصر الحضارة الغربية والتجدد أم هناك سبل أخرى؟.. كما أسلفنا الذكر، كان شايگان يعتقد أن علينا معرفة أنفسنا جيداً ، وأن نكون في الوقت نفسه واعين ومطلعين أكثر في شأن الغرب و الحضارات الأخرى، فعند المقارنة مع الغرب نتعرف على نقاط الضعف والنقص التي فينا.. و على أساس هذه المعرفة، يريد شايگان الاجابة عن السؤال المذكور. وبحسب رأيه، فإن نقل عناصر الحضارة الغربية والتجدد، وفي الحقيقة نقل أكثر الصور الممسوخة تطرفاً لهذه الأسس إلى أقوام لم تهتم يوماً بهذه الأمور، بل لم تدرجها حتى في نظرتها الشمولية للعالم، لن يسفر إلاّ عن تهاوي وانقراض هذه الأقوام من عالم الوجود. إن فرض هذه الأيديولوجيات على الأقوام الآسيوية سيغيّر ماهية وهوية تلك الأقوام ناهيك عن أنه لن يمهد لبروز أي تحوّل وتطوّر. إن نقل الأيديولوجيات التي لا سنخية ولا قرابة فكرية لها مع البيئة الجديدة يقود إلى تغيير في مجتمعاتها ويزيح الستار عن الصور الكامنة فيها، حتى أنها تأخذ أبعاداً وصيغاً لا علاقة لها مطلقاً بصورها الرئيسة و الأصلية. غير أن إفرازات هذه الرؤية تتمثل بلاشك في ترسيخ المرامي الرئيسة للنظريات المفروضة بالإكراه؛ فما كان في عداد الفرض يصيريقيناً هنا، وما أوضح بالقوة يصير تغييراً بالفعل، و ما كان في عداد الاحتياط المعقول يصير هدفاً مسلّماً به.. الإفراز الآخر عن فرض هذه الأيديولوجيات على الدول الآسيوية، وحتى إفريقيا، والعالم الثالث الذي هو وليد الاستعمار، بحسب نظر شايگان، يكمن في أن الصور الأيديولوجية

المبدّلة المفروضة تأخذ طابعاً إنتقامياً مخفياً ،و تظهر على صورة المارد حسب مصداق «مارد فرانكشتاين» و تثأر لنفسها من فرانكشتاين. لكن مارد فرانكشتاين يمثل الوجه الآخر لوجود فرانكشتاين. فمارد فرانكشتاين يمثل تحرر العناصر غير الواعية والمبعدة لفرانكشتاين؛ مارد فرانكشتاين هو تحرر العناصر غير الواعية والمظلمة للعدمية الغربية المتلبسة بحلل أيديولوجية جديدة والظاهرة على صور المذاهب العصرية التي تغزو اليوم أنحاء آسيا والعالم الثالث، حيث تجد فيها أرضية مناسبة للنشوء والنمو بشكل مخيف وبأنماط عجيبة وغريبة[٦١]. على أن بعض هذه المذاهب ـ كالأفكار الماركسية ـ أدّى الى التفكير في قبول الحضارة الغربية بصورة مشروطة. وفي كل الأحوال يعتقد شايگان أن الحرب العالمية الأولى قادت إلى ظهور الأنظمة الدكتاتورية ـ الاستبدادية، بينما نجم عن الحرب العالمية الثانية ولادة ثورات متعددة في الغرب، أبرزها الثورة الطلابية في المانيا وفرنسا (١٩٦٨) وحركات «الهيبيز» و الإرهاب. لكن الإحساس الغامض الذي خامرنا في شأن وقوفنا على شفا جرف الإنقراض لفت الحضارات الآسيوية إلى ضرورة أن تجد نفسها إلى حدّ ما، وتتحدث عن هويتها الثقافية و قيمها السابقة[٦٢]. و بغية تقديم الحلول، يرى شايگان أنه لابد من القلق أولاً على الهوية الثقافية. فالقضية التي يتناولها شادمان من خلال الحفاظ على اللغة الفارسية يبيّنها و يتناولها هو بشكل و بطريقة أخرى.

إذا لم يحظ قولنا بضرورة الحفاظ على الهوية الثقافية مهما كان الثمن بالأهمية، نستطيع بسهولة أن نسحق كل القيم السابقة، و نمتطي سبيل الغرب دون زيادة أو نقصان، بل ونصبح غربيين أيضاً.. لكن المشكلة هي أنه، على الرغم من أننا نرغب في البقاء أوفياء لميثاق هويتنا، تنصب مساعينا في الوقت نفسه على ما يؤول إلى زوال هذا الميثاق.. إن دورنا مضاعف. فإلى جانب ضرورة تعرفنا على الفكر الغربي، علينا أن نعاود التدقيق في محتويات ومضامين ذكرانا القومية في نصوص تلك الثقافة. اما أكبر الأخطار التي تهددنا هنا فهو الذي يطلق عليه شايگان ظلمة الفكر الحديث. هذه الظاهرة، أي الاستغراق في نوع من الجهل، إذ يرى المرء نفسه حكيماً وذا حق، هي في الواقع جهل ناجم عن هموم الغربة والتغرب على الطريقة الشرقية[٦٣]. والسبب في ذلك هو أننا نتجاهل حالة التجدد في الحضارة الغربية. ففي الوقت الذي يثير هذا الفكر علامات الاستفهام حول كل المظاهر الثقافية و العلمية للإنسان، ولم يترك فرعاً من العلوم إلا وكان له رأي فيه بعد دراسة وتمحيص، لا يمكن دعوة هذا الفكر للمبارزة عبر عدد من الشعارات ومن منطلق العصبية والتعنّت. ومع ذلك، فنحن ننسى أن الغربيين أدق المنتقدين لفكرهم. فهم الذين وعوا الحركة النزولية لفكرهم وحللوا الآفات التي أُصيب بها وأعادوا النظر في الماضي الخالد لعالم الاساطير، وهم الذين علمّونا أسلوب السؤال وعلمونا أن ننقدهم، وأن نعتبر من تجاربهم المرة. إذا لم يكن الجريئون من رجال الفكر الغربي قد

حققوا قفزة نحو الأمام، ولم يصرّحوا بانحرافاتهم الفكرية. ولم يعرفوا قوة الإلغاء المخيفة وما لازمها من آفات. لما خطر ببال شرقي أبداً أن يفكر في الأمور بهذا الشكل، و لما بحث سبل المواجهة والمعالجة. إن عدم الاهتمام بهذا التحليل يقودنا الى خطأ آخر يبعدنا أكثر عن الدوافع الرئيسة لذلك الفكر الذي عرفنا ـ سواءً شئنا أم أبينا ـ و نريد مواجهته[٦٤]، على خلاف رؤية أحمد كسروي الذي كان يعارض الحضارة من النوع الأوروبي، و خاصة تغلغلها في المناطق الاخرى، و يعتبر العقل المرجع في تحديد الغث و السمين و المنفعة و الضرر[٦٥].

مع ذلك يسلط شايگان الضوء على النماذج الغربية، ويعتقد أن ما قد يجعلنا معرضين للأضرار أكثر من الغربيين هو تأثّرنا في مقابل العجلة الدائرة للحضارة الغربية، بمعنى أن نعمد الى تقليد النماذج الغربية، ونحاول جاهدين أن لا نتخلف عن ركب التأريخ. ولكن هل يعرف أحد اليوم ما هي الغاية... أم أن حال السبّاقين في الصدارة أفضل من أولئك المسبوقين الذين يحاولون الاسراع بكل ما أوتوا من قوة؟ إذا كان جلال آل أحمد جعل من اليابان قدوة في هذا المضمار، فإن لشايگان رأياً آخر. إذ يقول«نعتبر اليابان عادةً قدوة بين الدول الآسيوية. إذ استطاعت ان توائم بين التقاليد من جهة، وبين التقنية من جهة أخرى، و تسلك الطريق الوسط بينهما. لكن هذا التلاقي ظاهري و عابر»[٦٦]. وهو يجد أن الفارق بين اليابان وسائر الدول الآسيوية في الاتصال مع الحضارة الغربية يكمن في أنها ربما كانت في ذروة ازدهارها الثقافي عندما اتصلت بالغرب، ذلك أن تأريخ اليابان يعد حديثاً إذا ما قورن بتأريخ الصين والهند و إيران القديمة. فقد كانت الثقافة اليابانية في أحسن حالاتها حينما اتصلت بالغرب، واختارت طريقاً منطقياً و معقولاً في مسيرتها التجديدية وإقبا لهاعلى الصناعة، مدركة ـ سواء عن معرفة أم غير معرفة بكنه الامور ـ أن الصناعة والفكر الذي هو مصدر إلهامها شيء واحد لايتجزّأ؛ هذان الاثنان ينبغي تعلّمهما معاً، التقليد العلمي والصناعي، وكذلك أسلوب الفكر و التفكير. لكنه، وعلى الرغم من أن اليابان تحولت إلى قوة عالمية في مجال الصناعة والإنتاج وخرجت من مضيق التقليد إلى عالم الإبداع الصناعي، فإنها لم تبلغ في مجال الفكر سوى المحاولات الملحوظة في بعدي الأدب والفن، درجة إبداع الغربيين، ولم يبرز من تلك الارض مفكر يجاري أخر المفكرين الغربيين، ويتدبر في عاقبة الإنسان وتأريخ وهيمنة الفكر التقني، ويشق طرقاً جديدة.

لقد كان التغلغل الياباني في مجال الفن المنبثق من تقاليد هذا البلد. إذ تفوق سوزوكي في عقدي الثلاثينات و الأربعينات على المفكرين والمثقفين الأميركيين باعتباره صاحب الفكر الصالح، في حين راح آلن واتس وباقي المثقفين ـ الذين كانوا وراء نهضة الثقافة ـ يلوجون في عصر موضة «المرأة». على أن شايگان يشكك حتى في الموازنة في الحياة على الطريقة التقليدية أو بالأسلوب الغربي، ويرى أنّ هذه الموازنة معرضة للضرر كثيراً. وعلى الرغم من

أن لفيت يعتقد بنجاح اليابانيين في أنْ تكون لهم حياة بوجهين، إذ يعيشون في مناز لهم وحياتهم الخاصة على طريقة صلحائهم، وفي خارجها يمارسون نشاطهم كتجار اقتصاديين. لكن هذه الإنفصامية موقته وآيلة للزوال لا محالة. ويعتقد شايگان أن النهج الفكري البوذي والنهج الفكري التقليدي الياباني لا يمكنهما النمو في الأجواء الملوثة بسموم الصناعة والسرطان، فكيف بهما والإبداع! ومن هنا ليس بمقدور المناهج الفكرية التقليدية الصمود في مقابل غزو وسيطرة الفكر التقني. وبهذا الشكل صار فلَك التأريخ الياباني يشبه تقديرنا التأريخي مع وجود فارق واحد. وإذا أمعنا النظر فيه من زواياه الغربية، أي الصراع الاقتصادي والطاقة الإنتاجية وعواقبها المقلقة، فعلينا القول إن اليابان كانت أكثر الأماكن تعرضاً لصور العنف في الفكر التقني الغربي.

بيد أن شايگان لم يلتفت الى نقطة مهمة في شأن اليابان، فقد فاته أن هذه البلاد تقع في الواقع ضمن مدى اشعاعات الحضارة الغربية. ثم إن شايگان يركز على أنموذجين آخرين للخروج من الطريق المسدود، ويشير إلى حالتي الصين والهند بقيادة ماو وغاندي، منتهجاً أسلوب شادمان نفسه. فقد كان طريق الهند يقضي بالإبقاء على طابعه الهندي، فيما فضّل ماو اختيار أخر أسلحة الفكر الغربي، إذ اختار، بعد أنْ انتحل المذهب الماركسي، طريقاً مثّل نقطة النهاية في مسيرة التحوّل الفكري الغربي و أحد أخر صور المذهب العدمي الغربي، في حين كان غاندي يتطلع الى قلع جذور الفساد الناجم عن سياسة القوة من الاساس[٦٧]؛ لقد برهن على أن الغاية لا تبرر الوسيلة، و عرض هذا المفهوم في إطار مبدأ نبذ العنف و الركون إلى التسليم الايجابي، أي العودة الى المعنوية الهندية، وعبر هذا المبدأ وهذا النهج قاد بلاده إلى الإستقلال. وفي الحقيقة، إن النهج الذي سلكه غاندي هو الطريق الآسيوية للخروج من تلك الأزمة. لكن جذوة الأمل التي أوقدها انطفأت، ثم اضطرت الهند إلى طي الطريق نفسها التي سلكتها باقي الدول. على أن فشل محاولة غاندي كان مصداقاً لفشل آسيا.. إنّ مراد غاندي كان هو الطريق الآسيوية الوحيدة في أصالته، أي الطريق التي كانت تمر وسط الأراضي الآسيوية ولم تصبها شائبة غربية. وقد أدى فشل محاولة غاندي إلى نضوج وتنامي المنهج المعارض له وانتشاره في كل مكان، وهو طريق ماو، وبالتالي سيطرة العدمية الأوروبية على كل شيء؛ هذان النهجان كانا وسيظلان في صراع مستمر، والسبب هو أنّ أحدهما يريد تغيير المجتمع من الخارج، والآخر يريد تغييره من الداخل؛ أحدهما يهتم بالظاهر، والثاني بالباطن؛ أحدهما يلجأ إلى القوة، والآخر يثير الإعجاب.. الحرب بين الإثنين هي حرب بين رؤيتين، وانطباعين عن الواقع، وأسلوبين في تسجيل الحضور. بعبارة أخرى هي حرب بين المعنوية الآسيوية وبين الهيمنة الغربية. إنّ مجرد اتساع مظلة الزعماء وهيمنة حكومة المقررين على كل شيء يعني فرض الفكر التقني سيطرته، والنجاة منه محالة.

على أن هذه الهيمنة الغربية في آسيا و إيران تسهم في زيادة التغرّب. وهو يدرس آثارها في أطر القومية والجماهيرية والسياحة والفلكلور والمتحف. لقد أراد بهذا البحث أن يدرس، بصورة ما، النظرة الموحدة للتأريخ؛ إنه يرى القومية باعتبارها احدى العوامل التي أسهمت في جنوح آسيا الى التغرب، ويراها ظاهرةً لم يكن لها أية صلة بالموازين الثقافية والنظرة العالمية السابقة لهذه الحضارات. لكنها، وانطلاقاً من اعتبارها سلاحاً مصلتاً ضد العالم الغربي المعتدي، فإنها سرعان ما انتشرت وحظيت بقبول الدول الآسيوية المناهضة للاستعمار، بل وصارت دعامة جديدة لسياسة القوة.. في القومية تحل الوطنية محل الطائفية؛ و هذه الظاهرة.. هي أحدى الوجوه السياسية لتيار دنيوي سالف. ففي إيران على سبيل المثال، يقال إن لفظة القومية كانت في الأصل بمعنى الديانة. وإذا ما اتخذت هذه المفردة بعد زمن المشروطة مفهوم الأمّة والقوم، فذلك يدل على دنيوية المفاهيم التي تسللت إلى أذهان رواد هذه النهضة، الأمر الذي يتداوله الشعب الإيراني اليوم أيضاً. أما لماذا يعتقد شايگان بأن القومية لم تكن متماشية مع سليقة الحضارات الآسيوية؟ إنه يرى أنهم طووا أربع خطوات نزولية للمذهب العدمي، ولم يكن لهم شأن أو إسهام في التحول الخاص بالفكر الغربي.. في حين أن كل ما كان في آسيا هو القومية التي تعني التمسك بالتراث المشترك، أي التراث الذي يتجسد معناه من خلال الاستفادة من الذكرى القومية.

أما في ما يتعلق بالثورة الجماهيرية باعتبارها من افرازات القومية التي أحلّت الفرد مكان الجماعة، فإن شايگان ينظر لهذه الظاهرة ويفسرها بهذا الشكل «مثلما حلّت المدن الأرضية والآليات الجديدة محل المدينة الإلهية والفاضلة، ومثلما حلت منفعة البورجوازية محل أهداف الملكية، ومثلما منح البطل المسيحي الذي كان رجل دين مكانه تدريجاً، وبسبب المسير النزولي للفكر الغربي للإنسان المتجدد في عصر الانفتاح قبل أن يتحول إلى بطل التخيلات في عصر الرومانسية، ومنه إلى البورجوازي المطالب بالمزيد من الديموقراطيات الجديدة، وبالتالي أعطت هذه الظاهرة مكانها لمجاميع مجهولة الهوية في عالمنا المعاصر، أي لإنسان تعد مؤونته المتوسطة الجمال الوحيد الذي يزين إنسانية». ويستعين شايگان في وصف هذا الإنسان العامي بأفكار اورتيغا غاست، وإنسان موزيل المفتقر لأية ميزة، وإنسان نيتشه، والإنسان الصغير لويلهلم رايش، ويستخرج تحليل هذه الأنماط المتوسطة المؤونة من بحوث غاست حيث دوّن في كتاب **ثورة الجماهير** يقول «إن الزوال التدريجي للقيم و المبادىء، وانمحاء القسامي الفكري وانتهاء الإبداع الفكري أدت كلها إلى ظهور أناس لا تأريخ لهم ولا جذور. ومثل هذا النمط يمكن أن يكون بسهولة لعبة بيد كل تجربة حديثة ولقمة سائغة لقيم السوق، وذلك بسبب خوائه وعدم ارتباطه أو تمسكه بأي مبدأ سام.. وانطلاقاً من كون افتقار هؤلاء الناس لهوية خاصة بهم، فإنهم ضعفاء ومنهزمون في مقابل الهوى، ويفاخرون دون أن

يكون لهم معرفة بمهمة أو واجب، ويطمعون بالرفاهية دون أن يكون لهم عقيدة بأية قيمة، وهؤلاء ليس لهم أي سموّ فطري.. إنهم متكبرون بما تحمله هذه الكلمة من معنى، وهذه الظاهرة الجديدة لا تختص بطبقة خاصة».

لكن شايگان يوصّف ذوي المؤونة المتوسطة والعامّي بأنه يمكن مشاهدتهم بين شرائح العمال والبورجوازيين والعلماء أصحاب البعد الواحد الذين يمكن مشاهدتهم بالأخص بين علماء العلوم الجديدة، ومن يسميهم اورتيغا «علماء الجهلاء». إذ أنهم علماء في تخصصهم، لكنهم متوسطو المؤونة في مجال الثقافة والفكر والمبادىء السامية للبشرية أو هم من العوام على حد قول اورتيغا «هذا العامي لا زال صلفاً، ذلك لأنه يفرض على الجميع ذوقه الوضيع وقيمه المتوسطة ومطاليبه التافهة، ويحطم الآخرين، ويساوي في هجومه العشوائي بين كل الأشياء. إنه يلتفت في هذا المسير إلى المنظّرين من المجتمع التقليدي إلى الحداثوي، والخواص من ذلك المجتمع يتحولون إلى غرباء مدحورين في هذه المرحلة. (انهم).. أشخاص حملوا حساسية مريضة، إذ أحسّوا بالضيق جراء غزو العوام لكل مكان، وهم لا يجدون ملجأ ومنفذاً للفرار جادين في مساع محمومة وواعية في الوقت نفسه، مما جعلهم في غليان مستمر.. إنهم أبطال عصرنا دون منازع.. وتربية مجتمعات يحكمها العوام».

السؤال الرئيس هنا: ما هي الطرق التي يواجهونها؟ إما أن يختار هؤلاء طريق البوذيين على حد قول هيرمان هيسه.. أو أن يغرقوا في وضاعة العوام، أو أن يختاروا في النهاية النظرة التهكمية ويقنعوا بالغربة، ويعيشون كأجانب مهما خلّف ذلك من مرارة في نفوسهم، ويبحثوا عن معبر لهم في صحراء المساواة، المر الذي قد يسوق في الحقيقة إلى الموت أو الإنتحار أو الكفر أو الشك والجنون، أو إلى الإغتيال السياسي والقتل والجريمة.. أو أن تلمع في عتمة العدم نجمة تخترق أشعتها حجب الظلمة في السماء (بالاضافة إلى ذلك، السياحة والفلكلور والمتحف)... إنه يعتبر المتحف بيت يُتْمِ الفن، أو بعبارة أخرى معبد الغربة. أما السياحة فهي من مواليد هذا العصر. والفلكلور يمثل الجانب الاستعراضي للحضارة... ووجه التسلية في عملة الثقافة. وبحسب شايگان، فإن السياحة عامل التلوث الثقافي.. إن السياحة تحوّل ثقافتنا إلى فلكلور، كما تبدّل الفن الى سلع استهلاكية، والعشق إلى شهوة، والمعبد إلى سوق المكاره. الفلكلور.. البعد الذي يمكنه تلبية رغبات السائح المتلهف.. وهو وجه التسلية في عملة الثقافة و.. عامل التسلية في أخر وجوه السيطرة على الثقافة.. الثقافة الهابطة إلى مستوى التسلية المعدّة لإرضاء السائح المتهور. بهذه الصورة تكون السياحة، بحسب وجهة نظر شايگان، البلاء الأخير الذي يهدد الحضارات الحية. فبما أن السياحة تمثل الوجه المتحرك للإنسان العامي، و بما أن العامي استحوذ بهرجه و مرجه على كل شيء (أي كل القيم المعنوية للثقافة)، فإن ذلك يعني بلورة إمكانية تحول الحضارات الآسيوية تدريجاً الى متحف و.. و

الظهور على صورة فلكلور. إن بعض الدول الآسيوية تحولت إلى مراتع سياحية للفحشاء[٦٨]. والعجيب أن شايگان يسأل نفسه لِمَ لا يظهر أولياء الأمور عدم رضاهم من هذا الوضع؟ يخلص شايگان إلى أن الدافع الرئيس للسياحة في عالمنا المعاصر هو الشعور الطامع والمتعطش للحضارة اليونانية الذي قاد إلى اكتشاف طرق بحرية، و أنجب كريستوف كولومبوس وماجلان، وفرض الدين المسيحي بعد ذلك على العالم كمتاع أخروي، وذلك على شكل تباشير المسيحية، ومهّد السبيل للقوى التوسعية للاستثمار، وبالتالي انتهى إلى الاستعمارية. إن السياحة في عصرنا تمثل الصورة غير المؤذية في الظاهر لتلك الظاهرة، فيما الاستثمار الخارجي في دول العالم الثالث يمثل الوجه الناشر للخير للاستعمار الحديث.. إن الصورة قد تغيّرت، لكن الاساس واحد[٦٩]. وبهذا الشكل ساهمت العوامل المذكورة في تخلف إيران.

التجدد السياسي

كان الفكر السياسي أحد النقاط المهمة التي غفل عنها فكر نصر احسان نراقي، فيما عرض شايگان الرؤية الحالية للتجدد، مبدياً ميله للحداثة السياسية.. ففي الوقت الذي يحلل الفكر الغربي من منظار يوناني، ينطلق من المنظار نفسه في حديثه عن التجدد: إن تيار الإصلاح الديني، وظهور البورجوازية مكان الملكية، وسقوط الإقطاعيين، وتحويل الدولة إلى جسم وروح، وانهيار النظام القديم، وبروز المذهب العرقي، وانطلاقة عصر الانفتاح و الإستبدادية، وتسلل أفكار روسو وآنسيكو القسيسين بهدف التمهيد لطريق الحرية الفردية والسيادة الوطنية وانهيار النظام الموجود، وانتصار البورجوازية مع الثورة الفرنسية، وميول البورجوازية إلى القيم المادية.. لم تكن التغيير الوحيد في مركز الثقل للعلاقات الاجتماعية، بل صاحبتها تطورات وتحولات أخرى، هي حلول العقل المحاسب محل الايمان، والتنافس الطبقي محل تقليص التوحيد، والانتفاعية محل الوفاء، وزيادة الأطماع وحب الريادة محل التواضع والتسليم. إن الهبوط بالجوهر الإنساني إلى موجود تجددي تكون الحرية سمته المميزة، وا لهيمنة العقلية التي يكون الانتفاع صفتها المعروفة، و السيادة التي هي حق لكل شعب. كما أن الحرية هي حق أكيد لكل شخص. هي ثلاثة أوجه لتيار هدمت أركان النظام المسيحي من الداخل... إنّ مساحة قدرة كل شعب محدودة اليوم بمساحة حاكميته وسيادته. كما أن السيادة الوطنية تؤمن قوته وقدرته. لقد لُخصت المبادئ التي ضمنت هذه السيادة والحرية في الأصول المتجددة للإنقلاب الفرنسي، وهي الحرية والمساواة والأخوة. جاءت الحروب النابليونية ـ للحد من انتشار الأصول الثلاثة المذكورة ـ ومحاولة مؤتمر فيينا الحفاظ على النظام القديم وبداية الثورة والقومية أدى إلى شيوع الديموقراطية الغربية وتحقق أهداف البورجوازية المتمثلة في الحرية الفردية والاستقلال والسيادة الوطنية والمصالح الشخصية.

وتشكلت الصبغة الدنيوية للدولة في عصر الانفتاح، وتحولت الديموقراطية إلى مظهر السيادة المطلقة للعقل، إثر الحرب العالمية الأولى والثانية (حيث ظهور الفاشية والنازية التي سميت بدراما الروح الغربية) والذي أطلق عليه المسيرة النزولية للفكر الغربي؛ تحوّلت إلى إمبريالية والعرقية النازية والشعب والشريحة الخاصة (الماركسية). بهذا الشكل إننا نواجه سقوط النظام الإقطاعي مصحوباً بتيار متواصل من تحجيم القيم، من المعنويات إلى الشهوات البشرية مع تزايد في الحدود و العداوات. إن الاصول الجديدة للديموقراطية، و التي اعتُبرت بمثابة فكرة من وحي الأساطير، لها من المطاطية غير العقلائية ما كان للاساطير البشرية القديمة[٧٠]. إن النزاع بين القوى الموافقة و الذي ابتلي به اليونانيون، ظهر في كل مرة بصورة مختلفة عن سابقتها، وإن التغيرات المتتابعة لهذه التراجيديا ولّدت في كل مرّة تضاداً جديداً.. الخصومة بين اليونانية و المسيحية، وبين القرون الوسطى والنهضة الأوروبية، وبين الانفتاح و الرومانتيكية، وبين القومية و الفوضوية، وبين الرأسمالية و الشيوعية؛ كلّها يعتبرها شايگان براقع و أقنعة العدمية الأوروبية.

إن ما يحفظ العوام الغربيين في العالم الغربي، بصفته مؤسسة سياسية، هو حكومة القانون وأصل المسؤولية المدنية وأصل الحرية و الحقوق الفردية، والتي لم تتضمن ألفاظاً خاوية، بل هي انتصارات متتالية حققها الغرب عبر أربعمائة عام من الجهود والكفاح والتطور[٧١]. وبذلك، فإن «استقرار حكومة القانون، وحقوق الإنسان، والسيادة الوطنية، والحرية الفردية، هي ثمرة قرون من السعي والجهود الواعية. ولقد استطاع الغرب تدريجاً إحلال النظام المدني محل النظام الديني... إن التعليم و التربية المدنية ومسؤولية الفرد في مقابل المجتمع، ومراعاة حقوق الآخرين، والتي هو نتيجة النظام المدني نفسه، حلّت تدريجاً محلّ النظرة المسيحية العالمية، وانتظمت أمور المجتمع على أساس المصالح العامة»[٧٢]. ثم إنه يميّز بعد ذلك بين الديموقراطية والتغرّب «الديموقراطية ليست بمعنى التغرب... الديموقراطية تمثل قيمة في البشرية الحديثة، كما هي المداراة. ينبغي زرع هذه القيم ولو بالقوة إن اقتضت الضرورة. وعلى حد تعبير أحدهم: يجب أن تكون هناك حمية للانصاف. ينبغي تشييد الكيان مهما كان الثمن، وحتى لو عورض من قبل أشخاص معروفين. أرى، ومن أجل فرض حكومة القانون، أن يكون هناك تناغم دولي بشأن الدول التي تنتهك حقوق الإنسان.. حينما يريق مستبد دماء أبناء شعبه، فإنه يجب التدخل ولا يجب الإستماع إلى الوعّاظ.. يجب أن تكون هناك روح التضامن الدولي بغية توفير الأمن للإنسان وحقوق الإنسان»[٧٣].

صلة التقاليد بالحداثة

انطلاقاً من وجهات النظر المذكورة يتساءل شايگان: أين نحن؟ إنه يناقش العلاقة بين

التقاليد والحداثة في إيران بناءً على ما سبقت الإشارة إليه، ويتحدث عن طريقة تعاملنا نحن الإيرانيين مع الحداثة والعصرنة «إن الهبوط بالحضارة الغربية إلى مستوى التقنية والتغافل عن الأفكار المحركة لهذه الحضارة يؤديان إلى اهتمامنا بالظاهر الحداثوي لا بماهية الحضارة الغربية. إذ لا يمكننا الاتصال بهذه الحضارة، ذلك أننا لم تكن لنا حصة في التحول والتطور الذي أدىّ إلى بروزها... لقد واجهناها، وهي تعلو، ثم جرفتنا أمواجها تلقائياً»، بينما يرى شادمان أن الحضارة الغربية هي ثمرة الحضارة اليونانية والرومانية والإيرانية والعربية، ومظهر العلم والأدب والفن في هذا العالَم. إن عدم التوصل والارتباط بينبوع الفكر الغربي قاد المفكرين إلى حالة من الإنبهار أو أصيبوا بشكل ذهني، وهو ما يذهب إليه شايگان، علماً أن الشكل الذهني يجمّد العناصر المبدعة في كل المجالات، ويغلق الطريق على الفكر، و هذه الطريق المسدودة لا تسمح للفكر أن يواصل مسيرته في إحدى الطريقين المحتمل وجودهما أمامه، أي الارتباط بالينبوع المحرك للفكر الغربي وأصل الذكرى القومية. على أن صور العجز هذه تؤدي إلى أننا طُردنا من هناك وأُبقينا هنا، بكل ما تحمل هذه العبارة من معنى(٧٤). إذاً، من الأفضل أن نبقى على ارتباط بالتقاليد ونتجنب الابتعاد والاغتراب عن الذات. لكن شايگان يقر بأن القول بضرورة الارتباط بالذكرى القومية تدلّ على أن هذه الذكرى وكنوزها آيلة للزوال. و في الوقت ذاته إذا اعتبرنا تراثنا القديم أمانة في أعناقنا وكانت الذكرى القومية هي الأجواء لازدهاره، عندها ندرك أن الذود عن التراث الماضي ليس مجرد تشييع جنازة. مع ذلك فهو يعتبر أن من التحجر البقاء على التقاليد دون حدوث تجديد وصقل وتهذيب، إذ يكتب بأن من المحتمل أن الاستمرار على قيم من نمط واحد ومتحجرة في ظاهرها يولّد مثل هذا الشعور. إلاّ أن الذكرى تبقى حيّة إذا رافقها التجديد دوماً. وإلى جانب إشارته لسهروردي وفردوسي، يضيف بأن الذكرى تبقى حية متى ما اتخذت القوالب القديمة مضموناً ومحتوى جديداً استُلهم من تجارب وخبرات الرجال العظام وهممهم العالية، وظلّ الارتباط قائماً بين الصورة والمادة، والمضمون والإطار، وبين الروح و الأمانة، وأطلّ القلب على الفضاء برمّته. إن هذا الارتباط هو الذي أوجد الروح الخلاقة التي شيدت صرح الفكر الإيراني، وصوّرت في الوقت نفسه النماذج القديمة للفن الإيراني، ويعكس الفكر على صور تأويلية، ويفتح للفن آفاقاً على مستويات مختلفة بأبعاد متعددة كالمينياتور(المنمنمات) والسجاد والسيراميك والعمارة.

غير أن شايگان يعترف في خضم ذلك بأن إيران تعيش مرحلة انتقالية. ويضيف «إذا شككنا في ارتباطنا مع فكرنا الأصيل، فذلك يعني أن هذا الارتباط واهٍ ومقطوع، وأن نور الأمانة في طريقه للأفول. وللأسف، فإن الفانوس الآيل وقوده إلى النفاد لا يمكن الاحتفاظ بجذوته مشتعلة بالقوة إذا كان النهج الفكري الغربي الحديث إنطلق مع شكوك ديكارت التي صارت كما نعلم منطلقاً لتحرك مدهش أفضى بالتحول الغربي في ما بعد إلى المرحلة التي

نعرفها اليوم، فإننا لم نبلغ بعد مرحلة الشك المبدع والخلاق حتى نضطر إلى الخروج من الطريق المسدودة، ونبحث عن بارقة أمل لمنهجنا الفكري. إن الحبل المقطوع لا يمكن وصله مجدداً، بل يمكن فقط التفكير في شأنه.. و لكن لماذا لا يمكن وصل الحبل المقطوع مجدداً؟ إن فاعلية قوة، كقانون الوراثة، تودع الأمانة لدى الأجيال واحداً تلو الآخر، فيقوم كل منها بإحياء مضمونها مجدداً و إغنائها بتجربته المعنوية؛ هذه الفاعلية وهذه القوة تتّجهان نحو الزوال، وهما غير قادرتين على التجديد والتهذيب كما في السابق. على أن ضعف هذه القوة يعني أن قوة الإبداع السابقة لهذه الحضارات في طريقها إلى الانمحاء دون أن يحل محلّها البديل.. غاية الامر، وككل هبوط وانحدار، فإن هذا التلاشي يكون بمثابة موت تدريجي... و احتضار المُثل هذا يكون متبايناً من حضارة لأخرى حسب قدرتها على المقاومة»[٧٥].

إذاً، ماذا علينا أن نفعل؟ في إطار التغلب على أية معارضة، إن المساواة بين القوى المؤثرة وتجانس مقومات الأفكار الداخلة في الصراع مدعاة للتوليد وإعادة البناء وخلق عناصر جديدة، وهي الظاهرة نفسها التي نلحظها غالباً عند تلاقي الحضارات، إذ نجد النهضات قد تحقق نجاحاً في حال انطلاقها من ثقافة[٧٦].

تأسيساً على هذا، كان بالإمكان حل معضلة المعارضة القديمة.. إذ على الرغم من وجود الاختلافات الكبيرة بين الإسلام والمسيحية اليونانية، فإنّ كليهما يعتقد بالمرجع الالهي والروحاني، و أن التجربة العرفانية لاشخاص، مثل ابن عربي ومايستر ايكهارت، هي تجربة واحدة في الأصل، على الرغم من التباين في اجوائهما الثقافية لناحية أسباب نشوئهما[٧٧]. لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة لعالمنا المعاصر. والسبب هو أن رابطة الإنسان بالله والطبيعة تشهد، ولأول مرة في تأريخ البشرية، تغييراً جذرياً؛ هذا التغيير جاءنا من الجانب الغربي للكرة الأرضية.. يتجلى في ذلك الجانب في صور الاستيلاء والقوة و الإعتداء و الإستعمار، فيما هو في هذا الجانب على شكل دفاع مصحوب بالفاعلية والحساسية وبشكل شلل ذهني. ومثل هذا الوضع لا يبقي مجالاً لإمكانية الحوار بين حضارتين، بل إنه يسفر عن تهديم كامل للحضارات المحلية التي لا يبقى منها غالباً سوى قشور الفلكلور.

إن المعارضة الناشبة في عصرنا الحاضر لها في الوقت نفسه حال المهاجم، الأمر الذي يؤدي إلى تشتت قيمنا وتحلل آدابنا ومبادئنا الفكرية والمعيشية. وبقدر ما يتصف هذا الهجوم بالوحشية، فإن عناصره المعروضة غير مستفيدة من ثباتها السابق، وبالتالي فهي غير قادرة على التصدي له[٧٨].. السؤال الرئيسي هنا هو: لماذا لم تعد تُلحظ تلك العناصر وذلك التجانس العميق الذي عُرف في المجتمع سابقاً، وقاد الى اعادة إحياء الحضارات؟ إن القيم الفاعلة في المعارضة الحالية لا تشبه سابقاتها، بل التضاد بين الاثنين بائن. فكل القيم التي حافظنا عليها لقرون، و الاهتمام الذي أوليناه للتربية الروحية و نظرتنا للعالَم انطلاقاً من تلك القيم، قد

ظهرت فجأة على شكل أوهام مرّة، وأدركنا أن الحقيقة ليست إلاّ ولعاً بالقوة، وإرادة مصداقها صورة هومر وتقنيته.

إن شايگان الباحث عن أسباب التخلف في إيران القديمة يقر بأن الانحطاط الحالي في مشرق الكرة الارضية أثبت بوضوح أن القيم التي باتت بصبغة دنيوية في الحضارات الآسيوية لا هي تتمتع بالنبض والحيوية السابقة، ولا حتى باعتبارها الماضي. لكنه، ومع ذلك، لم يختف الشعور القومي، وبقيت إمارات من حيث لا يمكن. بحسب وجهة نظر شايگان. تغيير روح ونفس قوم في ليلة وضحاها؛ هذه الذكريات والمشاعر اقتصرت على النطاق العاطفي، علماً أنّ هوةً قد ظهرت بين ما نتصوره ونعتقد به، وبين ما نلمسه ونحسُّه، الأمر الذي قاد إلى ظهور الانفصام في الأعمال الفنية و الأدبية في المجتمع. وحول ما إذا كان من الممكن لنا أن نختار في هذا المجال أم لا، يكتب شايگان «لا يمكننا الاختيار لأن ما يُفرض علينا ليس جزءاً من شيء نستطيع تجزئته وتحليله و اختيار العناصر المناسبة بمفردها وما يتناسب مع وضعنا. إنّ ما يُفرض علينا هو بناء هيكلية بكلّيتها ولا يمكن تجزئتها، ذلك أننا نعلم أن الجزء في الكل ويستمد اعتباره من الكل». في كل الأحوال، جاءت هذه الرؤية في مقابل افكار العلماء السابقين، كالنراقي، بل هي تتعارض حتى مع أفكار العهد البهلوي الأول، إذ كان دهخدا يرى أن التلبّس بالثقافة الغربية ممكن مع الاحتفاظ بالثقافة الإيرانية[٧٩].

في خضم ذلك، ما هو موقفنا وواجبنا إزاء التقاليد وتراث مجتمعنا؟ هل هي قادرة على إنقاذنا؟ جواب شايگان لا يتسم بالقاطعية، فهو يكتب «ربما»، ثم يُضيف مباشرة «بالتأكيد يكون لغليان الدم والبعد الثقافي المعقول والعميق أثره وبصورة غير مقصودة في العواطف والغرائز، لكن هذين العاملين هما من العقبات والحواجز.. وباقتضاب، فإن جزءاً من وجودنا يرفض بشدة ذلك الشيء الذي يحتاج إلى جزء آخر، ويستمر الحال على هذا الوضع إلى الحد الذي تتحول فاعليتنا التقنية ونتاجاتنا المنفتحة إلى الوضاعة والإنحلال. فنحن الذين لم ننسجم تماماً مع التقنية صرنا نتساءل تدريجاً عن هويتنا الثقافية، وقيم تقاليدنا الخالدة، وندرك إلى حد ما بأن الأمور كان يمكن أن تكون بصورة أخرى. لكننا لم نعمل من أجل التوصل إلى حل، كان علينا أن نتعلم من التجارب المرة التي عاشها الآخرون الذين نقلّدهم أو أن نبقى أوفياء لذكرى صلحائنا ونبقى في أمان. ما أمكن ذلك. من تذوّق علقم الإحباطات. ولكن لا! فنحن على عجل من أمرنا، إذ نريد أن نسبق حتى أولئك المسرعين بأقصى طاقاتهم دون أن يعرفوا هدفهم المنشود أو غايتهم الاخيرة».

مصالحة بين التقاليد و التقنية

بغية الردّ على النظرة المذكورة، يتساءل شايگان إن كان بالإمكان إنشاء صلح بين التقاليد

والتقنية وإنقاذ الذكرى القومية والتطبّع في الوقت نفسه على سحب الهموم المتراكمة إثر نبذ الذكرى؟ يجيب «نحن نطمح في الغالب إلى أن نعرف أو نتصور التقنية وهي خالية من كل ضرر، وننسى أو لا نعرف بأن ماهية التقنية ليست تقنية. في الواقع لمن السذاجة والطفولية أن نتصور إمكانية الفصل بين التقنية وقيمها المعجونة بها.. إننا نتناسى أولا نعلم غالباً أن المعرفة والتقنية والتكنولوجيا ليست بظواهر منفصلة بعضها عن بعض في الفكر الغربي، بل هي متصلة.. ونتناسى أن في ظل تلك الإنتصارات المحيِّرة إستمر تيار عولمة الأمور في مسيره منذ القدم، وأن الحركة والميكانيكية، اللتين أوجدتا التقنية، نجحتا منذ ذلك الحين في عملهما، إذ أعطت الصور الجوهرية مكانها تدريجاً للعلاقات الرياضية والقيم الكمّية، وبالتالي، فإن التعلم والاكتشافات صارت بمثابة القوة التي تغلبت على النظرة الأساطيرية والتأويلية للإنسان. معنى ذلك أن أي نوع من المعرفة في إطار الماهية تكون قائمة على أساس التجربة والعمل.. علاوة على ذلك، إن الفكر الجديد مع نبذ الذكرى ينطلق من الإنسان.. هذا في الوقت الذي تكرر السنن والتقاليد الشرقية القديمة نظرتها ورؤيتها الأساطيرية والشاعرية.. إننا لا نفرد للمعرفة والتقنية والعلم مكاناً في ميزان معرفتنا العلمية، حتى وإن انعدمت فائدتها! وعلى العكس حينما نقول إن الشيء الفلاني خضع للتجربة العلمية، نكون في الواقع قد حددنا مرجعاً مطلقاً يُقصد عند كل تناقض أو اختلاف». أمّا على صعيد المعنويات «إذا كنّا إناساً نشمّ بالمداراة، فإننا نعمد إلى تحديد الساحة بأقوال وتصريحات شخصية جداً. والسبب في الأمر يعود إلى أن الشؤون المعنوية لا تجد، على الرغم من تجلّيها، فسحة للظهور في العالم الذي يعج بالخصومة، وتساق قهراً نحو الشؤون الشخصية والخصوصية.. (مع هذا) كلّما وصل الإنسان لمرتبة المشاهدة البحتة، ازداد الواقع العلمي - التقني إعتباراً. بيد أن هذا الفعل ليس مما نقدرعليه لأنه يستلزم قفزة و شهامة كبيرة»[٨٠]... «بينما باتت قيم الحداثة والعصرنة في إيران خفية من جهة، ومن جهة أخرى ابتلينا بقلّة المؤونة، الأمر الذى يعد ميزة بحد ذاته، إذ يمكن تقييمها لناحية أن الفرصة لا زالت سانحة للنجاة، وأن «روضة الجنان المكنونة في إيران» لا تزال موجودة. أما كيفية النجاة فيشير إلى شمولية وعي النظام التعليمي». ويرى في الإصلاح الثقافي سبيلاً للنجاة، إذ الثقافة مرتبطة بعناويننا الإشراقية الميتافيزيقية إلى الحد الذي لا يمكن معها نقل الضوابط القيمية لحضارة ما الى حضارة أخرى دون تغيير عمقها الوجودي. أما الشيء المقلق بالنسبة له، فهو الاعتقاد بوحدة التأريخ، ويذهب إلى الحفاظ على الهوية الثقافية من طريق فتح حوار مع أُسسها الأزلية، ومن ثم الحوار مع الغرب.

السؤال المطروح هنا: هل أن شايگان يدعو إلى العودة للسنّة والتقاليد من أجل الحفاظ على الهوية الثقافية؟ الجواب هو لا.. لأن مراده من الحوار مع الذكرى الأزلية ليس إثارة افتعالات الماضي وتقليد الصور الخالية مهما كان مضمونها، كما ليس القصد التعبّد بالسّنة والتقاليد

البالية.. لا يمكن أن تكون السّنة والتقاليد مجرد تشييع جنازة. ثم يستعين بهنري كوربان في إيضاحاته. ويكتب نقلاً عنه «إن السّنة والتقاليد هي في الأساس ولادة ثانية للنهضة. على أن كل ولادة تعني تفعيل السّنة والتقاليد في زمن الحال». ثم يضيف «بهذا الاسلوب اعتبر الفيلسوف الإيراني الكبير سهروردي نفسه الوارث والمحيي للحكمة الإلهية. إن استمرارية هذه الذكرى ووفاء إيران لمضامينها وكنوزها الثّرة، قادا إلى استمرار العطاء الفني والفكري للإيرانيين». في هذا المضمار، يشبه شايگان نصراً والنراقي حيث تأثر بأفكار الاغتراب الغربي والمعنوية الشرقية.. شايگان يضيف «هل من الممكن اليوم إيجاد هذا التناغم والفهم المشترك؟».يجيب بالنفي. على أنّ تحققه منوط بمنح القيم الأصيلة للشعب أهمية تعادل على الأقل الأهمية الممنوحة لقيم المشاغل الاقتصادية التي تعد اليوم ظاهراً الضوابط الوحيدة لنجاح الشعوب. وحتى لو تحقق ذلك التناغم والفهم المشترك فهما لا يمثلان نهاية المطاف، إلاّ أن يصحبهما حوار متمم مع الغرب. يعتقد شايگان أننا نشارك العالم الغربي في المصير. «فالشرق يصبح غربياً شاء أم أبى! فهم هذا الأمر يتطلب منا التحلّي بالانفتاح والنضوج، كما أن مواجهته تستلزم الشجاعة. إن الخطر الذي يهددنا أدهى وأشد بكثير، نحن لا النهج العلمي-التقني أوجدناه ولا النتائج النهائية تصورناها، وفوق هذا لم نجد الوقت الكافي لتكييف أنفسنا مع الأساليب الجديدة للحياة والأحاسيس، وبالتالي فلا نحن اتصفنا بالدقة بأن نقوم بأنفسنا بصنع المضاد للسموم، ولا نحن قمنا بتحصين أنفسنا في مقابل هذا الهجوم؛ الهجوم الذي لا يفيد معه لا الإلتجاء والإحتماء ولا الود ولا السكوت.. إذا لم نستطع الغوص في عمق التأريخ ونعرف أسراره ولم نعرف سعة نطاق هذا المصير الذي طالنا أيضاً، وإذا لم ننجح في التسلل الى باطن الروح الغربية، فإن الخطر سيتضاعف» من هنا إحتلت المعرفة و التعلم مكانة خاصة في فكره. وفي التحليل النهائي، وعلى عكس آل احمد الذي لم يكن قلقاً على الخضوع الثقافي، يرى شايگان أن «الإنسان الشرقي و الإنسان الغربي سيظلان موجودين مختلفين، على الرغم من تشابه الثقافات وتوحّد مناهجها.. سيظلان موجودين مختلفين دون (التعلق) بمأواهما.. سنكون مجرد زوار في هذه الدنيا أضاعوا الطريق، ما شابه ذلك نلحظه في حياتنا؛ فالمسالك الدنيوية تبحث عن علاج غير محدد لآلام وأوجاع مجهولة».

وحول الحوار مع الغرب، إلى جانب الإشارة لوجهة نظر هايدغر في شأن «دار الوجود» وبتحفظ، فإنه يعتقد «ربما دار الوجود هي ذكرانا.. التي ينهل منها فننا وفكرنا[٨١]. من هنا لا يمكن مدّ جسور الحوار مع الغرب إلاّ على أساس أصالة الطرفين، وإلاّ ضيّقت علينا الحدود الضيقة للغة المحترفة والشعارات التي هي سمة العلاقات الدولية، وبات الحوار بين الطرفين كالحوار بين الطرشان. إن داري الوجود الغربية والإيرانية، وإن اختلفتا، التقيتا عند منبع واحد، وأن الحوار لن يكون حواراً حقاً إلاّ إذا جرى على هذا المستوى..حيث تتلاشى فيه

المذاهب وتعطي مكانها ـ كما يقول مولانا ـ إلى التآلف والانسجام.. ليس الغرض من التوضيح هو التوصل إلى اتفاق (حينما تجتمع المصالح المشتركة سيكون هناك اتفاق) بل المراد هو البحث عن علاقة حميمة.. (في الحقيقة) إن كل دراية حقيقية وواقعية هي من فعل الروح لا العقل»[٨٢].

فكر شايگان في كنف النقد

بحسب وجهة نظر طباطبائي، قدم شايگان تحليلاً معادياً للتقاليد والتراث. لكن طباطبائي يقرّ مع هذا بأن ما سطّره شايكان في **آسيا في مقابل الغرب** أكثر اعتباراً من اغتراب آل أحمد في كثير من الجوانب، علماً أن الكتاب المذكور لم يتخط الحدود الضيقة للإنتاج الأدبي الذي يمثل المحور الأساس في نشاط الذهنية الإيرانية. وعلى كل حال، تحوّلت «الآداب» خلال القرون الأخيرة إلى عقبة كبيرة في طريق التجديد في ما يخص موضوع التقاليد والتراث، وبذلك رأى هذا التهاوي من مستوى طرح السؤال الفلسفي إلى مستوى الآداب التي حددّت ـ بطبيعة الحال ومع الأسف ـ الأسئلة في أُطُرها، إلى أن يلقي بظلاله على المشكلة الرئيسة في عملية المواجهة مع الثقافة والحضارة الغربية. ويرى طباطبائي أن العودة لفكر هايدغر والفهم الخاطئ لتحليل هنري كوربان عن الفكر الفلسفي للعصر الاسلامي كانا من بين العوامل التي قادت إلى ضعف أداء شايگان في كتابه **آسيا في مقابل الغرب**. يقول الكاتب في هذا السياق «لقد سعى من جهة إلى نقد مفهوم تبلور في الفكر الغربي، وذلك اعتماداً على المنطلق الفكري لهايدغر، ومن جهة أخرى ذهب إلى عدم وجود كيان فكري في المرحلة المتأخرة للحضارات الشرقية استناداً للمنطق نفسه، وَفاته أن نقل ذلك النقد إلى المرحلة الإنتقالية، وهي وضعنا المعاش نفسه، أمر مستحيل، لاسيما في ظل الأسس الفكرية لهايدغر.. أما السبب الأساس في جهل ماهية فكر هايدغر في إيران فيُعزا إلى الفهم الخاطئ للتحليل الذي عرضه هنري كوربان من خلال كتاباته عن الفكر الفلسفي للعصر الإسلامي... إن هنري كوربان ـ وهو أوّل من ترجم لهايدغر إلى اللغة الفرنسية ـ قام بعد تعمقه في الفكر الاسلامي بشرح الأسلوب الذي شرحه هايدغر استناداً إلى رؤية هوسرل المنطلقة من معرفة الظاهر، بشكل جديد، واستخدم هذا الأسلوب في تأريخ الفكر الفلسفي والعرفاني للعصر الإسلامي بصفته معرفة ظاهر الديانة التي اعتبرها هنري كوربان أسلوب تأويل وكشف المحجوب لحكماء وعرفاء الاسلام نفسه. وهذا في وقت كان الحديث يدور حول الأسلوب الذي اقتبسه كوربان من هوسرل وهايدغر وإمكانية فاعليته في فكر يختلف أساساً مع طبيعة فلسفة العصر الغربي الحديث ومرحلة انتشارها عبر التأريخ[٨٣]. من المستحيل نجاح هذا الأسلوب، ذلك أن كوربان اهتم بفلسفة وعرفان العصر الإسلامي بصفته فيلسوفاً غربياً ويتحرك في طول الفلسفة الغربية، أي منطلقاً من استفسارات واحتياجات الفكر الغربي، لا بصفته باحثاً مجرد ومحايداً في هذه

الفلسفة والعرفان. لهذا لم يحمل علماء الشؤون الإسلامية والإيرانية كوربان وكتاباته حتى الآن على محمل الجد مطلقاً، بينما فتح تحليله، وخاصة لبحوث الفلسفة الإيرانية، آفاقاً جديدة في مقابل الفلسفة الغربية المعاصرة. ومن المنطلق نفسه لم يكن هنري كوربان، من وجهة نظر التأريخ الحديث لأصحاب الفكر في إيران أو حتى الفيلسوف الإيراني، لينجح في عملية توظيف أسلوبه في الفكر الإيراني، خاصة أن الإستفهامات المثارة أمام كتابه **تأريخ الفكر في ايران أو الفيلسوف الإيراني**، ذات طبيعة مغايرة».

بحسب الرؤية الفلسفية، فإن إثارة مشكلة المرحلة الانتقالية من التقاليد والتراث إلى التجدد في إيران وما يحوم حولها من استفسارات أصبحت ممكنة في ظل عدم تواؤم وانسجام الأسلوب المستخدم مع طبيعة النهج الفكري للعصر الإسلامي، أي التقاليد.. و بما أن السؤال غير منبثق من ذات السُّنة والتقاليد، بل من خارجها ووفقاً لأسلوب يعتمد أسساً مختلفة، فإن من البداهة، وحسب ما يقول هايدغر، أن لا يؤول الأمر إلاّ إلى طريق مسدود.

إن حيرة شايگان في **آسيا في مقابل الغرب** على سبيل المثال، ومراوحته وسط التقييم الإيجابي الذي يعرضه عن التقليد والتراث وتأكيده في كل الأحوال على أن مراجعة السّنة والتقاليد بصورة عشوائية في الوضع الراهن لن تقود إلاّ إلى حدوث تحوّل، تمتد جذورها- الحيرة- إلى موقفه الغامض نفسه إزاءالأسس والمناهج الفكرية في الغرب والشرق؛ هذه الحيرة تعود إلى تداخل مستويين من التحليل، فهو يتطلع من جهة إلى وضع مثالي للتراث والتقاليد، ويهتم من جهة أخرى بالوضع الموجود الرامي إلى تثبيت تلك السُّنة نفسها من دون أن يطا لها تحديث وتجديد... إن هذا التناقض والتعارض بين المستويين ملحوظ في كتابات كثير من الكتّاب المعاصرين الذين تحدثوا بصورة ما عن التراث والتقاليد والتجديد وديمومته، علماً أن هذا الوضع سيستمر ما لم يكن هناك فكر منضبط ومنسجم وأسلوب مناسب يفتح هذه الطريق المسدودة.

من هذه الناحية، يسجّل على شايگان وأسلوبه في **آسيا في مقابل الغرب** نقطة ضعف كبيرة تكشف أنه، وعلى الرغم من تأسّيه بكوربان، لا يحمل أية رؤية معمقة للتراث والتقليد. فمن خلال مطالعة كتاب شايگان، يتضح أن كل ما قيل في شأن الفلسفة في العصر الإسلامي لم يكن على أساس الركائز الرئيسة لهذا التراث، بل هو- في الحقيقة- خلاصة عن تحليلاته لهنري كوربان، بينما تحليل كوربان يرتكز على التطور الحاصل في الفكر الفلسفي الجديد غرب الكرة الأرضية وانتقال ذلك الموقف المستمر من حالة الوعي في المرحلة الجديدة إلى المرحلة الإنتقالية، ومراجعة أسسه بصورة سطحية ناجم عن ان الكاتب حينما يتناول بالبحث موضوع السنة والتقاليد، فإنه لا يسلّط الضوء إلاّ على شبحها. ثم إن إعادة النظر في سنّة بصيغها المثالية يقود الى مستوى آخر من التحليل يكون نقد الوضع الراهن فيه على أساس

حقائقه المجردة و بانفصال عن مبادئ السنّة، دون أن تكون له القدرة على إثارة هذا السؤال. إذ أن هذا الوضع ناجم عن انقلابات و تغييرات أُحدثت في جوهر تلك السُّنة، ولا يمكن فهمها إلا بتقدها.

إن نتيجة هذا التفكير هو أن تناول الموضوع من هذه الزاوية يعني لا السُّنة يمكن فهمها واستيعابها بشكل صحيح، ولا حتى طبيعة الوضع الراهن، وبالتالي فإن هذا الإنفصال والتشتت سيولد حالات وأوضاعاً يمكن على أساسها القول ـ وبكل جرأة ـ إن أياً من الكتّاب المعاصرين لم يستطع أنْ يتحرر من قيودها وقوتها الجاذبة[٨٤].

بهذا الشكل قاد التحليل الخارجي والشكلي في شأن الأسس النظرية وأسلوب تحليل السُّنة، وعدم ارتباطه المنطقي بمشكلة المرحلة الإنتقالية في إيران، إلى أن يستعيض بعضهم بالتحليل الشكلي بدل التحليل الجذري والذاتي. وعلى حد قول شايگان، ذهبوا إلى أنّ هبوط وانحطاط المعنوية الشرقية جاء على خلفية التأثير المدمّر لمنهج الفكر الغربي الناجم عن الفكر الشهودي للنظرة العالمية للتقنية، وهو ما «يطلق عليه بعض كبار المفكرين بالعدمية»[٨٥]. في هذا المضمار يشير طباطبائي إلى بعض النصوص من كتاب **آسيا في مقابل الغرب**، ومنها، كما يقول شايگان، بأن الحضارات الآسيوية شاءت أم أبت قد غُلب على أمرها أمام قوة مدمرة لم يكن لها أدنى تدخل في طريقة تبلورها وظهورها[٨٦]. وفي السياق نفسه يضيف «على عكس الحضارات الآسيوية التي ظلت ماهيتها متشابهة كما في الأصل، فإن الحضارة الغربية اختلفت عن الثقافات الآسيوية لناحية الجوهر والماهية، وانطلاقاً من تضمنها عنصر حب السيطرة وعدم اكتفائها بتحقيق انتصار بسيط وسعيها كذلك إلى تغيير بناء المجتمع من الأساس، فإنها شلّت بهذه العوامل أكثر القوى والعناصر الخلاقة في الحضارات الآسيوية، وبالتالي فلا أثر للأصلين اللذين كانا العامل في تفاعلات العناصر المولّدة عند الالتقاءات المثمرة، أي المؤديين إلى تساوي العناصر المتولدة، أي تساوي العناصر المعنوية مع تجانس تركيبة الآراء والعقائد. كانت قوة الاستيلاء والاعتداء والنفي والإلغاء المرعبة تواصل هجومها من ذلك الجانب. ومن هذا الجانب ظهر التسلل الذهني والتأثر والتسليم والانبهار، الأمر الذي أدىّ إلى أن تشعر الحضارات الآسيوية بالهزيمة، وتركع في مقابل الغرب، ثم تكون غريبة مع نفسها، وأكثر غربة في ما بينها. وبعد هذا أمست العلاقة بين الحضارات الآسيوية، وفقاً لما يمليه المفهوم الغربي، وصارت كتب المستشرقين مصادر الاطلاع، وبات فهم هؤلاء ـ الذي هو بمثابة تغريب للفكر الآسيوي ـ هو الملاك والمعيار في الخلوص إلى الحقيقة، واستنتاجهم بمثابة الحكم النافذ الذي لا رجعة فيه»[٨٧].

غير أن طباطبائي يعتبر الاستنتاج المذكور خاطئاً، ذلك أنه قد استند إلى نتاجات وآراء كوربان.. فبالنظر إلى أسلوبه في معرفة الظاهر وعدم اهتمامه بمعضلة المرحلة الإنتقالية، فإن

كوربان إعتقد خطأً بوجود استمرارية في تأريخ الفكر خلال العصر الإسلامي، أو في ايران على الأقل. لقد ذهب الى أنَّ الفكر الفلسفي في إيران، بدءاً من الفارابي حتى صدر الدين الشيرازي، و من المذهب الصدري الى مذهب طهران، ظلّ مستمراً في نشر السير . (في حين).. تعد وجهة نظر هنري كوربان غير صحيحة أبداً لناحية جهة معضلة المرحلة الانتقالية واستحالة إرساء قواعد الفكر المتجدد، ولا يمكن لهذه الرؤية أن تقود إلى إمكانية إثارة السؤال الرئيس للمرحلة الجديدة في تأريخ إيران... ثم إننا إذا اعتبرنا تحليل كوربان هو المعيار في الخلوص إلى الحقيقة واستنتاجه بمثابة الحكم النافذ والقاطع، فكما يرى شايگان، لابد من أن تكون الهيمنة الغربية هي السبب في تهاوي الحضارات الآسيوية ..أما من الناحية التأريخية، فما من شك أن سقوط هذه الحضارات قد حدث قبل ا لهيمنة الغربية وإثر زوال الفكر المتين الذي لا يمكن أن يقاوم. من هنا، وعلى الرغم من أن شايگان يشير إلى بعض جوانب مشكلة السُّنة والتقاليد والتجدد، فإنه لا يستطيع أن يخلص إلى النتائج المنطقية للمقدمات التي يثبتها هو في البداية، والسبب يكمن في الهوة الموجودة بين مقدمات هنري كوربان ونتائجه التي يخرج بها. مثلاً، لا يوجد أي ترابط بين مستوى التحليل النظري وبين وصف داريوش شايگان في الواقع العملي لحقيقة سقوط وزوال الحضارات الآسيوية أو الحضارة الإيرانية على الأقل، والذي قام ـ هذا الوصف ـ على إدراكات حسية أكثر منها تحليلات عقلية. أما السبب الرئيس لهذا التعارض بين المستويين ـ وإثر تعميم هذه النظرية على أكثر كتّاب القرن الأخير ـ يعود إلى الهوّة الموجودة و التعارض القائم بين الإدراك العقلي و الإدراك الحسي، و عدم اهتمام هؤلاء الكتّاب بشكل أساس بالموضع الذي تبلور على صعيد الفكر خلال العصر الاسلامي المتأخر[٨٨].

علاوة على فهم شايگان غير الصحيح لرؤى هنري كوربان، فإنه لم يحسن أيضاً فهم أفكار هيغل ـ بحسب وجهة نظر طباطبائي ـ هذا الأمر صرف شايگان عن الإلتفات لأساس الحضارة الغربية .. على أن فهم شايگان غير الصحيح لفلسفة هيغل يعود في الأصل إلى كتابات كوربان، والتي استفاد منها شايگان. ويوضح طباطبائي كيف أساء شايگان فهم أفكار هيغل استناداً لما سطّرهُ في **آسيا في مقابل الغرب**، إذ كتب فيه يقول «إن الصراع بين المتناهي واللامتناهي بالنسبة لهيغل يتمثل في فتح الحدود المتناهية، وصولاً الى تحليل أوسع له منزلة نفي النفي. كل نفي وإلغاء تحطيم للحدود المتناهية، وهودوماً يتطلع الى تجاوز حدوده ونفسه. إن هذا الصراع يتوق دوماً إلى تخطي حدوده، وهذا الصراع نفسه يخلق الحركة الجدلية للروح المطلقة، و لهذا صار المتناهي، بحسب نظر هيغل، يتلاشى ويضمحل في اللامتناهي الذي يبقى وحده ولاغير»[٨٩]. وحسب وجهة نظر طباطبائي، فإن هذا الفهم لفلسفة هيغل غير صحيح. إذ يقول «لقد سعى هيغل لأن يبرهن على أنَّ بين المتناهي

واللامتناهي علاقة عبّر عنها بالعبور والتحرر. هذه النظرية هي أساس فهم حالة مستعصية أُوجدت في العصر الجديد، ولا يمكن فهم العلاقة بين الفرد والجماعة في العصر الجديد على سبيل المثال دون الرجوع لهذه النظرية الموحّدة»[٩٠]. غير أن طباطبائي يقبل تحليل شايگان في شأن الإنسان الشرقي الحديث في إطار التحول،و يسطّر قائلاً «إن شايگان محق حينما يقول إن الإنسان الحديث هوعبارة عن تحول، أي هو حصيلة التقاءات متضادة لثقافتين متناقضتين؛ فهو يشبه الإنسان الآسيوي، إذ لا يزال يحمل صور الجهل التي تركها كثير من مخلفات النظرة العالمية المتداعية، وهو يشبه الإنسان العامي الغربي لكونه يريد الاستهلاك، ويميل لكثير من قيم المجتمع المنتج، ولذا لا هو ذات الإنسان العامي الغربي ولا هو الإنسان الأسيوي السابق؛ إنه إنسان يتوجب عليه أن يوائم بين الاستغناء وبين طلب المنفعة، وبين التوكّل و الإخلاص، وبين النجاح. يكون أحياناً كريم الطبع وبإمكانه الظهور في كثير من الحالات بصفات إنسانية سامية، وإن حرّك في نفسه نبض الغيرة صار تلقائياً في تصرفاته، لكنه يتّم في الأغلب بالعاطفية والعصبية والحساسية والتّسرع. هذا فضلاً عن أن العيش في وسط دائم التغير، وقيمه الشائعة في تحول مستمر أدى إلى أن يكون أجنبياً مع نفسه وثقافته، وكل ما كان يمتدحه يوماً في الماضي بات اليوم منبوذاً، وكل ما اعتقد به بات غائباً، وكل ما تعلّمه وعرفه قد بطل مفعوله. كما أن المعايير التي كانت توائم يوماً ما بين سليقته وبيئته وتمزجه بآرائه قد تبدلت اليوم وتغيرت. الشيء الوحيد الذي هو على يقين منه هو أنه يعيش وينعم بالراحة ويحقق النجاح. المتبقي من التراث السالف يتحكم في أفعاله، لكنه، وانطلاقاً من أن العالم القائم على ذلك التراث، آل إلى الزوال، فإنه يتلقى ذلك التراث بصورة معكوسة، ويحاول بطرق وأساليب معقدة مطابقته مع الأوضاع والأحوال الجديدة. يعد محتالاً من إحدى الزوايا، لكنه غالباً ما يكون محتالاً بالصورة المعكوسة، وفي كل الأحوال ليس بإنسان كامل ومخلص، لأنه مصاب بالمتناقضات الداخلية وباضطرابات عجيبة تبلورت إثر التقاء أو اصطدام مستويات مختلفة من الثقافة والوعي»[٩١]. على الرغم من ذلك، فإن الفهم الخاطئ لفلسفة هيغل جعل شايگان عاجزاً عن طرح سؤال منظّم. من هنا استهدفت نظرية التوحيد في فلسفه هيغل ـ باعتبار عالم تجديد ـ تخطي هذه الازدواجيات التي هي سمة من سمات العصر الحديث. ولقد تمكّن هيغل من تحليلها على أحسن وجه، لاسيما في معرفة ظاهر الروح. إن مثل هذا الفهم الخاطئ عن ماهية الفكر الغربي قاد الى أن يعجز شايگان عن إثارة سؤاله بصورة مضبوطة و منتظمة[٩٢].

وخلاصة القول إن نقد طباطبائي لشايگان يتمثل في أن الأخير أراد أن يعرف ـ كغيره من أمثال شريعتي وآل أحمد والنراقي والآخرين ـ ماذا يجري في الغرب... لكنه وإياهم لم يمعنوا النظر في وضعنا وحالتنا، وقلّدوا الغرباء في بحوثهم، ولم يكونوا المجتهدين لاسئلتنا؛[٩٣]

وإثر هذا النقد، غيّر شايكان بعد الثورة بعضاً من وجهات نظره، فقد بيّن شايكان بنفسه تأثره بهايدغر و غنون أثناء تدوينه **آسيا في مقابل الغرب**. إذ يلخّص بعدين من الكتاب بالقول «الأول أسلوب النقد الشديد للانفتاح على البناء، والآخر نوستالجيا»... في موضوع ظلمة الفكر الحديث.. هناك علامات استفهام حول الكتاب.. في ما يتعلق بمؤونة النوستالجيا، يعترف بوجود نوع من الغموض العميق بين قسم النقد وخُدع النوستالجيا في الكتاب، نوع من الشعور بطرفي الجذب والطرد[٩٤]. على أن وضع كتابي **آسيا في مقابل الغرب والصنمية الذهنية و الذكرى الازلية** جنباً إلى جنب يخلق مشاكل تعقّد من عملية فهم الموضوع، الأمر الذي يشير إليه شايكان أيضاً عندما يقول «أن نتاجاتي تنقسم إلى مرحلتين: كتابات وصفية، وفيها استخدمت أسلوب معرفة ظاهر المفهوم، وأخرى هي نتاجات إستفدت فيها من الانفتاح على البناء أو على النقد.. قد أكون أحمل في ذهني نوعاً من النظام التحليلي المزدوج نقلاً عن بول ريكور.. استخدمت التأويل العرفاني.. والنقد اللاذع معاً، أي استمعت للاصوات العالية للسُّنة وأفرزت لها اعتباراً ومكانة، وفي الوقت نفسه شككت في المتناقضات والتناغمات المنحرفة المتولدة عن الضربات الثقافية ثم عرّيتها من مصداقيتها».

إن كتب **الأديان و مذاهب الفلسفة الهندية، الصنمية الذهنية والذكرى الأزلية، المذهب الهندوسي والتصوّف**، وكذلك هنري كوربان، وآفاق الفكر المعنوي في إسلام إيران، تأتي في المرتبة الاولى، و **آسيا في مقابل الغرب**، في المرتبة الثانية؛ كلها تريد معرفة: ما هي الثورة الدينية؟ لكنها تظل متحيرة.. إنه في مقابل النقد الذي أطلقه طباطبائي في شأن فهمه الخاطئ لهيغل، وكذلك في ما يتعلق بهايدغر الذي يثير قضية المجتمعات الصناعية، بينما يستفيد شايكان من هذا الفكر لموضوع التقنية، يقول بأنه ارتكب في كتاب **آسيا في مقابل الغرب** خطأً، ويريد أن يفصح عنه، و هو النقد من خلال استنتاج مسبق، أي «في ما يتعلق بالمجتمع الذي يطوي مراحل النمو والتقدم استخدمت أسلوباً متطوراً ودقيقاً من النقد وُجد وعُرف لطرح مواضيع ومتناقضات مجتمعات ما بعد الصناعية. إن نقد هايدغر حول التقنية مرتبط في رأيي بظهور فكر الوجود و محطاته المتتالية.. حول مفهوم الطبيعة.. يقترب من السقراطيين، ويصل إلى نيتشه في شأن الارادة المتفرعة عن القوة. و هو يمر بين ذلك على أفلاطون وأصالة الجوهر مثلاً.. والقرون الوسطى، والمذهب الذاتي وديكارت وجدلية هيغل؛ «هؤلاء كلهم خارج مدار فكرنا، إذ شهدوا حسب مؤشر المعرفة تحولاً كاملاً.. مع ذلك فهو يكتب في فصل ظلمة الفكر الحديث.. بيّن أن كل عودة إلى الماضي (القهقرى) فيها خطر جسيم إذا لم يرافقها تقييم يتسم بالنقد، وإلاّ قد تقود الى السقوط[٩٥].

على الرغم من ذلك، يقول شايكان إن كتابه **آسيا في مقابل الغرب** تعرّض بعد إصداره للنقد، وذلك في العصر الثاني للحكم البهلوي، ومن جانب التكنوقراطيين ورواد السُّنة

والتقاليد، وكذلك اليساريين، وهؤلاء قسّمهم شايگان إلى قسمين: مؤيدين و معارضين «التكنوقراطيون اعتبروه - وخاصة الفصل الأول أو فصل النقد فيه - أنه مناسب ومعقول جداً. أما الفصل الثاني الذي تناول المقارنة بين الفهمين الشرقي والغربي للفكر والموت والفن والآداب والمراسيم، فقد جاء متماشياً أكثر مع المتحللين، فيما اعتبره اليساريون رجعياً جداً ومضللاً.. بعضهم كان يشم منه رائحة إحياء القيم المندثرة السالفة، وآخرون على العكس كالوا اللوم لي لأنني أسففت في انتقاد هذه القيم». تحليله النهائي يقول فيه إن المشكلة المثارة في الكتاب لم تخضع للبحث والمناقشة، ويعترف بأن الكتاب كان غامضاً إلى حد كبير، ويقبل القسمة على اثنين في أفكاره، و لم يعرف القراء كيف يوائمون بين فصلي الكتاب: بُعد النقد وبُعد نوستاليجيا التي تبعث على الأسف[٩٦].

على هذا النحو، سعى شايگان إلى البحث عن الإجابة عن الأسئلة الإيرانية من زاوية فلسفية، وربما لم يطرق أحد في العصر الثاني للبهلوية هذا الموضوع من هذه الزاوية سوى نصر و علماء الدين. غير أنه لم يقدر على إعداد صيغة نظرية يستطيع من خلالها استخراج نوع من المظاهر السياسية والاجتماعية، وبدل ذلك يعمد إلى نقد الصيغ النظرية الغربية المستمدة من أفكار نيتشه. وفي الوقت الذي كان بإمكانه إثارة مواضيع وقضايا الحداثة، تأثر هو بنوع من التيارات الوضيعة للحداثة، على الرغم من أنه يقول في فصل «ظلمة الفكر الحديث» في **آسيا في مقابل الغرب** بأنه يحاول نقد السُّنن. ومن هذه الزاوية، إذ سعى بشكل من الأشكال إلى الإستعانة بأفكار بيكن في شأن أنواع الحالات الصنمية، وفي عصر شايگان واجه الشباب صعوبات في فهم التركيبة النظرية لهيغل.

في ظل ذلك، فإن فهمه للتراث و الحداثة، وللشرق والغرب، وتأثير الحداثة، وكيفية ردم الهوّة بين إيران والغرب والسياسة المعاصرة كان أكثر عمقاً من المفكرين في مجال ثمرة ونتيجة امتزاج العلم بالقوة. فقد تناول قضية تشغل اليوم بال الكثير من المفكرين الذين، على الرغم من تأثرهم بشايگان، فإنهم لا يقرّون بذلك مطلقاً، وتلك القضية هي أن شايگان يناقش حالة الغرب ككل وفي إطار وحدة الفلسفة. لقد سعى بهذا الشكل إلى أن يفصل الفلسفة الغربية عن الحضارات الآسيوية، ذلك أنه يرى بأن الفكر الآسيوي والعرفاني قائم على أساس الوحي والإخلاص، بينما الفلسفة الغربية مرتبطة بالسُّنة والتقاليد وإضفاء الطابع الدنيوي على كل الامور والعلوم.

لقد كان شايگان قلقاً على الهوية الثقافية الإيرانية التي حامت حولها علامات الإستفهام إثر ظهور التكنولوجيا، لكنه لم يوضّح أبداً لماذا عمم. ومن واقع تأثره بهايدغر. مشكلة المجتمعات الصناعية على إيران... الحل الذي يراه هي العودة إلى المعنوية الثقافية. وفي ما يتعلق بإيران يثير موضوع الإسلام أيضاً، ومن أجل هذا يلجأ إلى النماذج الشرقية ويتخذ من اليابان كأنموذج لإيران...

خـلاصـة موضـوع أيديولوجيـات النظام هي في المجمـوع أيديولوجيـات منظّرين أو شخصيات علمية وفكرية سعت من خلال الدمج بين العلم والقوة إلى الإجابة على القضايا الإيرانية، وتحمّلت آثاراً رئيسة في تنفيذ البرامج المعدّة بعد أن قدموا وجهات نظرهم.. على أن شيوع هذه الأفكار بين طبقات المجتمع أدّى إلى ظهور من يتبنّاها لتحسين وتطوير الأمور. وفي مقابل هذه الرؤى، وقف علماء الدين والمثقفون الدينيون والوطنيون؛ فأولئك قد وقفوا أيضاً في مقابل هذه المجموعة وفي مقابل التكنوقراطيين بصفتهم نخبة التنفيذ.

إن تصدي علماء الدين يحظى بالأهمية لناحية أنه في حين انصبت جهود النظام ومنظّريه في مرحلة الحرب الباردة على خلق نوع من الوحدة الطبيعية بين المتدينين والنظام، دعا علماء الدين الثوريون إلى الابتعاد والانفصال عن الجهاز الملكي، مما يعد أهم ضربة وجهت للنظام.

المصادر

(١) رامين جهانبگلو: حوار مع داريوش شايگان ـ تحت سماء العالم ـ ص (١ـ٢)

(٢) مهرزاد بروجردي ـ المثقفون الايرانيون و الغربيون ـ ص (٢٢٨ـ٢٢٩).

(٣) من بين هؤلاء العلماء يمكن الاشارة الى: رضا علوي و داريوش آشوري و ميرشمس الدين أديب سلطاني و رضا داوري و شاهر.

(٤) المصدر نفسه ـ ص (٢٢٩–٢٣٠).

(٥) «الأسطورة، الايديولوجية، حقيقة الهوية، التعددية الثقافية و ...» في الحوار مع شايكان ـ نفس الحوار ـ ١٩٩٨م ـ ص ,٢١

(٦) الحوار نفسه ـ ص (٢١).

(٧) داريوش شايگان ـ **الأصنام الذهنية والذكرى الأزلية**، فارسي، الطبعة الاولى ـ طهران ـ اميركبير ـ ١٣٥٥ ـ ص (٦٦).

(٨) المصدر نفسه ـ ص (٦٦).

(٩) **الأصنام الذهنية والذكرى الأزلية**، ص (٢١)، و قارن مع: صادق لاريجاني، «المعقول ـ اساس انتقاء التجدد» (فارسي)، القسم الثاني ـ صحيفة **انتخاب** ـ ١٩٩٩/٥/٥,

(١٠) الأسطورة، الأيديولوجية، حقيقة الهوية، التعددية الثقافية، المقال نفسه ـ ص (٢١).

(١١) المقال نفسه ـ ص (٢١).

(١٢) داريوش شايگان ـ **الاصنام الذهنية والذكرى الازلية** ـ ص (٢١).

(١٣) المصدر نفسه ـ ص (٢٠).

(١٤) داريوش شايكان ـ **الأصنام الذهنية والذكرى الازلية** ـ ص (٩٧).

(١٥) المصدر نفسه ـ ص (٩٧).

(١٦) «تحت سماء العالم» ـ حوار داريوش شايكان مع رامين جهانبكلو ـ ص (١٤٠).

(١٧) المصدر نفسه ـ ص (٨٧).

(١٨) «تحت سماء العالم»... حوار شايگان مع رامين جهانبكلو.

(١٩) داريوش شايگان ـ **الاصنام الذهنيه والذكرى الازلية** ـ ص (٩٦).

(٢٠) داريوش شايگان ـ **الأصنام الذهنية والذكري الازلية** ـ ص ٩٦ و ٦٣ و ٢٢١,

(٢١) داريوش شايگان ـ **آسيا في مقابل الغرب** ـ ص ,١٨٥

(٢٢) المصدر نفسه ـ ص ,١٨٨

(٢٣) داريوش شايگان ـ **آسيا في مقابل الغرب** ـ ص ,١٨٧

(٢٤) داريوش شايگان ـ **الأصنام الذهنية والذكرى الازلية** ـ ص ,٩٥

(٢٥) داريوش شايگان ـ **آسيا في مقابل الغرب** ـ ص ١٨٦ و ,١٩٠

(٢٦) داريوش شايگان ـ **الأصنام الذهنية والذكرى الازلية** ص ,٩٥

(٢٧) المصدر نفسه ـ ص ,٩٥

(٢٨) داريوش شايگان ـ **آسيا في مقابل الغرب** ص ,١٦٨

(٢٩) داريوش شايگان ــ م.ن. ـ ص ,١٦٩

(٣٠) داريوش شايگان ـ **الأصنام الذهنية والذكرى الازلية** ـ ص ٢٠٢ و ,٢٠٣

(٣١) المصدر نفسه ـ ص ,٥٩

(٣٢) داريوش شايگان ـ **الأصنام الذهنية والذكرى الازلية** ـ ص ,٢٠٣

المصادر:

(٣٣) داريوش شايگان - **الأصنام الذهنية والذكرى الازلية** - ص, ٢٢١
(٣٤) داريوش شايگان - المصدر نفسه - ص ١٣ و ٩٠,
(٣٥) داريوش شايگان - تحت السماء العالم - حوار داريوش شايكان مع رامين جهانبكلو - ص ١٤٦,
(٣٦) داريوش شايگان - **آسيا في مقابل الغرب** ص ١٤,
(٣٧) داريوش شايگان - المصدر نفسه - ص ١٤ـ١٥
(٣٨) داريوش شايگان - **الأصنام الذهنية والذكرى الازلية** - ص ٣٥,
(٣٩) داريوش شايگان - المصدر نفسه ص ٣٥,
(٤٠) داريوش شايگان - المصدر نفسه - ص ٩٤,
(٤١) داريوش شايگان - **آسيا في مقابل الغرب** - ص (٩٦-٩٧).
(٤٢) داريوش شايكان - المصدر نفسه - ص (٩٧).
(٤٣) داريوش شايگان - المصدر نفسه - ص (٩٩ـ١٠٠).
(٤٤) المصدر نفسه - ص ١٠٧,
(٤٥) مهرزاد بروجردي - **المثقفون الايرانيون و الغرب** ص ٢٣٤,
(٤٦) داريوش شايگان - **آسيا في مقابل الغرب** - ص ١٠٧ و ٢٩٤,
(٤٧) داريوش شايگان - المصدر نفسه - ص (١٠٧ـ١١١).
(٤٨) احسان نراقي - **غربت غرب** - ص (١١٠ و ١١١).
(٤٩) المصدر نفسه - ص (١١١).
(٥٠) داريوش شايگان - **آسيا في مقابل الغرب** - ص (١١٥ـ١١٦).
(٥١) داريوش شايگان - المصدر نفسه - ص (١١٩ـ١٣٦).
(٥٢) داريوش شايگان - المصدر نفسه ص (١٣٨ و ١٥٣).
(٥٣) داريوش شايگان - المصدر نفسه - ص (١٧٧و١٧٩).
(٥٤)داريوش شايگان - المصدر نفسه - ص (١٨٠ - ١٨١).
(٥٥)داريوش شايگان - **الأصنام الذهنية والذكرى الازلية** - ص (٩٧).
(٥٦) داريوش شايگان - المصدر نفسه - ص (٩٧).
(٥٧) داريوش شايگان - **آسيا في مقابل الغرب** - (٥٢ و ٥٨).
(٥٨) داريوش شايگان - المصدر نفسه ص (٥٧ و ٩٩).
(٥٩) مهرزاد بروجردي - **المثقفون الايرانيون و الغرب** - ص (٢٣٢).
(٦٠) المصدر نفسه - ص (٥٤ - ٥٦).
(٦١) داريوش شايگان - **آسيا في مقابل الغرب** ص (٩٩ — ١٠٠).
(٦٢) داريوش شايگان - م.ن - ص (١٨٢).
(٦٣) داريوش شايگان - م.ن - ص (٢٩٨ - ٢٩٩).
(٦٤) داريوش شايگان - م.ن - ص (٣٩).
(٦٥) المصدر نفسه - ص (٢٩٩ - ٣٠٠).
(٦٦) داريوش شايگان - **آسيا في مقابل الغرب** - ص (٦٦).
(٦٧) داريوش شايگان المصدر نفسه - ص (٦٧ و ٧١).
(٦٨) داريوش شايگان - المصدر نفسه - ص (٨٥-٩٠).
(٦٩) المصدر نفسه - ص (٩٠ - ٩١).

المصادر:

(٧٠) م.ن.. ص (٩٠ - ٩١).
(٧١) المصدر نفسه .ص (٧٨-٩٩).
(٧٢) داريوش شايگان - رامين جهانبكلو: حوار مع داريوش شايكان .ص (١٦٧).
(٧٣) المصدر نفسه .ص (٦٤).
(٧٤) م.ن. ص (١٦٨).
(٧٥) م.ن..ص (٦٥-٦٦).
(٧٦) داريوش شايگان - **الأصنام الذهنية والذكرى الازلية** .ص (١٥-١٦).
(٧٧) م.ن. ص (١٦).
(٧٨) م.ن. ص (١٦).
(٧٩) م.ن. ص (١٦-٢٥).
(٨٠) م.ن. ص (٢٦ و ٣٤).
(٨١) م.ن. ص (١٥-١٦).
(٨٢) م.ن. ص (٩٦-٩٧).
(٨٣) سيد جواد طباطبائي - **ابن خلدون والعلوم الاجتماعية** ص (١٠ و ٣٨).
(٨٤) م.ن. ص (٣٨ و ٤١).
(٨٥) م.ن ص, ٤١
(٨٦) داريوش شايگان - **آسيا في مقابل الغرب** - ص, ١٤
(٨٧) م.ن ص, ٤٢
(٨٨) م.ن ص (٤٢-٤٣).
(٨٩) م.ن. ص (٢٩).
(٩٠) سيد جواد طباطبائي - **ابن خلدون والعلوم الاجتماعية** - ص (٥٩).
(٩١) داريوش شايگان - **آسيا في مقابل الغرب** ص (١٥٨-١٥٩).
(٩٢) سيد جواد طباطبائي - **ابن خلدون والعلوم الاجتماعية** - ص (٦٠).
(٩٣) السُّنة - الحداثة - ممر الحداثة في حوار سيد جواد طباطبائي - ص (١٩).
(٩٤) رامين جهانبكلو: حوار مع داريوش شايكان - ص (١٠٢).

حال الفلسفة في إيران*

قبل نحو أربع سنوات ، أي لدى تأسيس أكاديمية العلوم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وتحديداً في أحد أول اجتماعاتها ، أُقترح أن تقوم الفرق العلمية في الأكاديمية بدراسات إجمالية حول الوضع الذي تمر به العلوم والمعارف في إيران، وتظهر حال العلوم الأصلية والفرعية، والمرتبة التي تحتلها على صعيد التحقيق والبحث، والعقبات التي تعترضها وكيفية التغلب عليها وتخطيها... عندما يدور الكلام على العلم والبحث ، ترتفع أصوات بأنه ليست لدينا ميزانية أو أنها قليلة .. صحيح ما يقولون، لكن المشكلة الرئيسية لا تكمن في ضعف الميزانية، بل إن التركيز على ضعف الميزانية يدل على محاولة للتستر على الحقيقة .

كنت وما أزال آمل أن تدقق الأكاديمية في مشاكل نشر العلم والبحوث، وأن تعيد النظر في تحديد العقبات الرئيسة والإمكانات المتاحة لإجراء الدراسات ، وأن تمد يد العون للعلماء والباحثين والمؤسسات العلمية والبحثية في تناول الأمور بالبحث وتحديد الأهم والمهم . والظاهر أن التقرير الأول الذي رفع للأكاديمية هو «تقرير عن الوضع الفلسفي» .. لكن، وقبل دراسة هذا التقرير ومناقشته ، ذهبت الأكاديمية إلى أن من الأفضل إعداد مشاريع بحثية دراسية حول وضع كل الفروع الجامعية، سواءً العلمية أو الفنية أو الخدمية، وقيام الفرق البحثية بتدوين تقارير مفصلة . وفي السياق ذاته تقرر، وبالتعاون مع بعض الأساتذة، إعداد بحث جديد. وها هو التقرير يتم نشره، لكن بهدف لفت النظر .. أعلم أن كثيراً من نقاط هذا التقرير لا تروق لكثير من مترجمي ومؤلفي الكتب الفلسفية. لكن، وكما تلاحظون، لم أستثن نفسي وأصدقائي من تلكم النقاط. ومع ذلك، فأنا أرجو من ذوي الرأي أن يلفتوا نظري إلى أنني أسففت في تفخيم نقاط الضعف، علماً أن مدوّن هذه السطور لا ينكر الموارد النادرة للتحقيق الفلسفي. وعلى كل حال، فقد جرى تحديد غالبية نقاط الضعف والنقص انطلاقاً من الهدف المنشود والمعين... فإلى التقرير ..

* إعداد أكاديمية العلوم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية

للفلسفة في بلدنا تأريخان مستقلان إلى حد ما: أحدهما التأريخ المتصل بانطلاقة حركة الترجمة ونقل الفلسفة اليونانية في القرون الأولى من العصر الإسلامي، وهي مستمرة حتى الآن؛ والآخر متمثل في الحقيقة بتأريخ التعرف على التجدد والعلم والمناهج الفكرية الجديدة. وقد افتقر سجلنا في هذه الحقبة الزمنية إلى التحقيق المنشود المفترض توافره ، بل ربما كان من الصعب علينا أن نسمع أو نقرأ بأن لنا تأريخين، الثاني فيه ليس متمماً للأول، ولنا الحق في ذلك. إذ هل يمكن أن يكون لقوم سلسلة تأريخية متناثرة أو من قسمين؟ لا... فسلسلة التأريخ (بالمعنى المتداول) ليس لها أن تتناثر. القصد من أن لنا تأريخين هو أن الفكر الجديد عندما دخل إيران ، لم ينفذ إلى المدارس الموجودة، ولم يتعلمه علماء الدين ولم يعلموه للآخرين، بل صار هناك نوعان من المدارس، تزاول عملها بعضها إلى جانب بعض. وفي الوقت نفسه، وبدل أن تخضع الفلسفة الأوروبية الجديدة للدراسة من جانب الأساتذة وذوي الرأي في الفلسفة الإسلامية، تمت ترجمتها من جانب أشخاص لا يعرفون من اللغة الأجنبية سوى القليل.

الكتاب الأول الذي ترجم إلى الفارسية **تقرير في الأسلوب السليم للاستفادة من العقل** لديكارت ترجمه الملا إسحاق لازار بتوصية من دوغو بينو الوزير الفرنسي المفوض في إيران. ويقر المترجم في «المقدمة» أنه لم يكن ملماً بالفلسفة، وأنه لا رغبة له فيها . كان دوغو بينو يتوقع أن يسهم نشر كتاب ديكارت في خلق تحول فكري، لكن الأمر كان على غير ما حلقت مخيلته ، أي أن أساتذة الفلسفة لم يعتنوا به . بيد أن اللافت أن الكتاب ترجم مرة ثانية (ولكن من التركية العثمانية) إلى الفارسية من جانب فضل الملك كرماني، لكن الترجمة الثانية لم تستطع هي الأخرى أن تفرد لنفسها مكاناً بين الفلاسفة. وكما أسلفنا القول، كان دوغو بينو يتصور أن نشر هذا المؤلف سيحدث تطوراً وتغييراً في فكر الإيرانيين .. لقد تحدث في كتاب **الأديان ومناهج الفلسفة في آسيا الوسطى** عن عطش حكماء إيران في زمانه لمعرفة وفهم سبينوزا وهيغل، لكنه لم يعتقد بأن ترجمة مؤلفاتهما ستقود إلى خلق تطور مهم في فكر الإيرانيين، وذلك لوجود نوع من التقارب بين هذين الفيلسوفين والحكماء الإسلاميين، خلافاً لما اعتقده في شأن ديكارت (الذي يعتبره أوروبياً خالصاً). إذ رأى بأنه سيكون مفيداً في إيجاد التغيير والتطور الفكري في أوساط الإيرانيين حسب اعتقاده، فكرس جهده لهذا الأمر. إلا أن محاولته باءت بالفشل على ما يبدو. إذ فضلاً عن أن ترجمة كل من الملا إسحاق لازار وفضل الملك لم تحظ بترحيب المتخصصين، لم تستقطب ترجمة فروغي لكتاب ديكارت، والتي صدرت عام ١٩٢٤، هي الأخرى الإهتمام ولم تترك أي أثر مباشر في الأفكار والرؤى. وبغض النظر عما إذا كانت وصفة هذا العالم والسياسي والمفكر الأوروبي ناجحة أم عقيمة أو أنه فشل في مخططه أم لا، فإن مجرد أن يوصي بتعليم الفلسفة، بهدف خلق تغيير في النهج

الفكري لقوم آخرين، يحمل في طياته معنى ذا دلالات كبيرة .

قد يحظى الأمر بالأهمية في نظر المؤرخ ، أي أن لمؤرخ الثقافة أن يحقق حول السبب الكامن وراء عدم مبادرة أساتذة الفلسفة الإيرانيين إلى مناقشة الفلاسفة الأوروبيين. على أن ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أن الفلسفة ليست وسيلة لتحقيق غايات سياسية واجتماعية، ولن يوصل هذا الهدف أحد إلى مبتغاه، إن هو فعل ذلك . إن «المحبة» ممزوجة بالفلسفة. وإذا ما فصلت عنها، فلن تكون حينها بفلسفة . عموماً كان بينو ينظر للفلسفة من زاوية العلاقات السياسية ومن منظار ديبلوماسي .

على أي حال، بعد ترجمة كتاب ديكارت، وخاصة بعد نشر كتاب **مسيرة الحكمة في أوروبا**، ظهر الإهتمام بالفلسفة الجديدة وترجمة النصوص الفلسفية في أوساط المترجمين. لكن انطلاقاً من أن المترجمين عامة لم يكن لديهم إلمام بالفلسفة، فإن اختيار الكتاب والمقال للترجمة لم يخضع لمعايير صحيحة. فالمترجم يقوم بترجمة الكتاب تارة على نحو الرغبة في الإبداع، أو أن الصدفة أدت دورها، وأحياناً يعمد لترجمته بدافع سياسي . اما المترجمون، الذين عمدوا إلى ترجمة المؤلفات الفلسفية حباً بالفلسفة ومن منطلق علمي ودراية بعيداً عن المآرب السياسية والأيديولوجية، فعددهم قليل. بعبارة أخرى، تمت ترجمة الفلسفة الأوروبية من جانب أشخاص لا عهد لهم بالفلسفة، ولم تحظ تراجم المؤلفات الفلسفية الأوروبية إلا باهتمام عدد قليل من أساتذة الفلسفة، وذلك في الآونة الأخيرة . لذا، كانت الفلسفة الجديدة في إيران بمثابة نبتة هشة لم يكن لها جذور في مساحة فهمنا . والدليل على هذا الكلام هو أن بديع الملك ميرزا إبن الملك فاضل القاجاري أشار، قبل مئة عام من ذلك، إلى آراء ديكارت ولايب نيتس وكانط، واستطلع رأي أستاذي الفلسفة الكبيرين المرحوم الملا علي أكبر أردكاني والملا علي زنوزي اللذين يستشف من جوابهما أنهما فهما من إشارة السائل أن الغرباء عن الفلسفة لن يفهموا منها شيئاً حتى لو اطلعوا على تفاصيل المطالب. وهما قالا إن هذه المطالب شبيهة بمطالب المتكلمين، ولم يظهرا رغبة في الإطلاع على المزيد.

عندما نقرأ جواب أستاذي الفلسفة الكبيرين لسؤال بديع الملك ميرزا في كتابي **بدائع الحكم** و **معرفة الرب ومعرفة النفس**، ربما نشعر بأن الأستاذين المذكورين لم يوليا أهمية للسؤال، وأجابا إجابة عابرة. لكن بينو ذكر في كتاب **الأديان والمناهج الفلسفية في آسيا الوسطى** أن حكماء إيران يتعطشون لمعرفة الفلسفة وتعلمها كما هي حال سبينوزا وهيغل. ولم يتضح أين وفي من رأى هذا التعطش، وأي حكيم إيراني طلب تعلم الفلسفة الجديدة. وحتى لو صح كلام بينو، فإنه لم يحقق شيئاً ، ولم يتعلم أحد من كبار فلاسفتنا في ذلك الزمن الفلسفة الأوروبية. لكن يمكن تصور مدى تزايد مستوى فهم الفلسفة والعلم. إذ لو لم يفضل هذان الأستاذان خيار العزلة وواجها الفلسفة والثقافة الأوروبية ، لاتخذت علاقتنا مع

أوروبا والغرب بشكل عام صبغة وصورة أخرى . غير أن هذه المحادثات والمقابلات لم تتم، وإنما انكب أساتذة الفلسفة فقط على شرح وتدريس كتب ابن سينا وسهروردي وخواجه نصير الدين طوسي والميرداماد الأسترآبادي والملا صدرا الشيرازي. ولم يكن للفلسفة الأوروبية الجديدة مساحة معينة ومحددة. على أن الوضع شهد في الآونة الأخيرة تغييراً . إذ أن طلبتنا الجامعيين يقرأون الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية جنباً إلى جنب، وبذلك تم ردم الهوة التي أشرنا إليها .

*****

ربما كانت المقارنة بين عصرين من الترجمة أمراً لا يخلو من فائدة في إطار معرفة المزيد عن راهن الفلسفة في إيران.. والعصران هما عصر تعرف المسلمين على العلوم اليونانية والهندية، وعصر الإتصال والتعرف على الحضارة الأوروبية الجديدة . ففي العصر الأول، ومنذ الإنطلاقة الأولى لانتقال الفلسفة اليونانية إلى الإسلام، تمتع المترجمون بفهم فلسفي. وكان لهذه المؤلفات قراء يسعون جاهدين لفهم المعاني الفلسفية، أي أن اهتمامهم بالفلسفة كان من واقع الرغبة فيها. إذ أن الفلسفة والعلم اليونانيين لم يأتيا إيران والعالم الإسلامي بفعل قوتهما الحضارية والسياسية ، بل ساقتهما الموجة في هذا الاتجاه، وكان طلبة العلم يتعلموهما أينما كانا. لكن الأمر تغير إلى حد ما في العصر الجديد. فالأهمية التي حظيت بها الفلسفة في العصر الجديد إنماكانت لناحية ارتباطها بالعالم الغربي القوي وكونها من رموزه. بعبارة أخرى، إذا كان العلم والفلسفة مهمين في حد ذاتهما في العصر الإسلامي الأول، فإن أهميتهما هذه المرة فرضها الإهتمام بالفوائد والنتائج التي توصل إليها الغرب. فتزايد الإقبال على دراسة العلم والفلسفة أيضاً من أجل فوائدهما وآثارهما، وبالتالي لن تكون للمحبة مدخلية في هذا الإقبال، لأنه صار رهناً بغرض خاص، ولن يكون التعلم بمستوى جيد، إذ لا يبقى للعلم محل للمحبة إذا لم يكن تعلمه لذاته .

على أيّ حال، كان المترجمون في العصر الأول للترجمة هم أنفسهم مدرسين للفلسفة. وهم عمدوا إلى الترجمة وهدفهم في الأساس التعليم ، حتى صارت الترجمة أمراً ضرورياً بسبب الرغبة في التعلم والمعرفة . وينقل ابن أبي أصيبعة فقرة من كتاب الفارابي المفقود والمعروف باسم **ظهور الفلسفة**، تدل على أن تدريس الفلسفة كان شائعاً منذ بداية عصر الترجمة . وقد ورد في الفقرة: «.. كان هناك مركزان للتعليم، أحدهما في روما، والآخر في الإسكندرية، حتى منع المسيحيون التعليم في روما. لكن البحث والتدقيق في الإسكندرية ظل قائماً. هنا إلتفت ملك المسيحيين إلى هذا المعنى، وجمع الأساقفة ليرى ما الأمور التي يجب أن يحتفظوا بها وأيها التي ينبغي أن ترفض. لقد اعتبروا تعليم المنطق جائزاً إلى حد نهاية الآنالوطيقيا الأولى، وتقرر أن لا يتم تعليم الآنالوطيقيا الثانية .. وبعد ظهور الإسلام إنتقل

التعليم من الإسكندرية إلى أنطاكية، وظل هناك قائماً لمدة من الزمن حتى بقي معلم واحد يعلم طالبين خرجا في ما بعد من أنطاكية يحملان ما بحوزتهم من كتب. أحدهما كان من أهل حران، والآخر من مرو. المروي علم طالبين أحدهما إبراهيم مروزي، والآخر يوحنا بن حيلان. أما الحراني فعلم إسرائيل الأسقف وقويري.. أقام إبراهيم مروزي في بغداد وتتلمذ على يده متى بن يونان (يونس) وتعلم كل الإشكالات الوجودية..».

نرى أن يوحنا بن حيلان ومتى بن يونس، وهما من مترجمي الفلسفة، كانا في البداية تلميذين في دروس الفلسفة. وبعد أن تعلماها، بادرا إلى الترجمة والتعليم، ومع ذلك ثمة عيوب وأخطاء كثيرة في ترجمتهما. لذا ليس غريباً في العصر الجديد من الفلسفة الذي لم يتوفر فيه ذلك المقدار من الرغبة والوعي، أن نلاحظ كثيراً من الأخطاء والزلات.

******

لا تزال الفلسفة راهناً تعرف من خلال المقارنة بالفلسفة الأوروبية، وكذلك مقارنة بماضي الفلسفة والمعارف الإسلامية، خاصة أنه لا بد من معرفة الفلسفة الغربية المعاصرة حتى يمكن الوقوف على مكانة الفلسفة. أبدأ من الفلسفة الإسلامية .. تحددت معالم هذه الفلسفة على نحو خاص في نصوص الفارابي وابن سينا. لكن، وبعد تعرضها لنقد جاد، ظهرت الفلسفة الإشراقية، وفُتح الباب أمام اجتماع الفلسفة وعلم الكلام والعرفان. وقد أخذت هذه الجهود تتنامى منذ عهد الخواجه نصير الدين الطوسي، واستمرت حتى عصر الميرداماد الأسترابادي، ثم عرض الملا صدر الشيرازي أنموذجاً جديداً في الفلسفة الإسلامية بعد أن جمع بين فلسفة المشائية والحكمة الإشراقية وعلم الكلام والتصوف النظري. أما في أوروبا، وبعد انتشار المسيحية، فقد صار ينظر للفلسفة على أنها صيغة كلامية. على أن الأوروبيين في القرون الوسطى لم يكتفوا بالوقوف على مصادر الفلسفة الموجودة لدى المسيحيين، بل استفادوا أيضاً من تحقيقات الفلاسفة الإسلاميين، فأوجدوا فلسفة كنيسة القرون الوسطى.

في النهضة الأوروبية ظهرت رؤية جديدة واكتشف العظام، أمثال غاليلو وديكارت عالماً يقول عنه غاليلو إنه تبلور من طرق رياضية. ومنذ ذلك الحين، باتت الفلسفة الدليل إلى العلوم والسياسة، وبشكل عام الحضارة. على الجانب الآخر طرح مفكرو القرن الثامن عشر مشروع المجتمع الجديد والإنسان الحر وحقوق الإنسان، وبلغ التفاؤل ببعضهم حداً ظنوا معه أن في الإمكان حل كل المشاكل بواسطة العلم، وأنه لن يبقى أثر للفقر والحرب والمرض، بحيث يعيش بنو البشر حياة خالدة مفعمة بالعافية والسلام والرفاه في جنة الأرض. غير أن هذا العالم المثالي لم ير النور في وقت حقق الإنسان انتصاراته المشهودة في تسخير الطبيعة واحتواء قواها وعناصرها المنيعة، وظهر إثرها نظام جديد من الحياة البشرية والمجتمع البشري. وقد بادر كانط إلى دراسة الأسس العلمية والأخلاقية لهذا العالم، فيما رأى فيه

هيغل الروح المطلقة والحرية. ومع ظهور نيتشه ظهرت علائم الشك، وأثيرت علامات الاستفهام حول أسس الرياضيات والعلوم حتى تزعزع تفاؤل القرن الثامن عشر ورؤية القرن التاسع عشر، ولم تطاول التساؤلات أسس الأخلاق والفلسفة فحسب، بل إن الإعتقاد بحتمية الأحكام العلمية تزعزعت أيضاً.

هل كانت هذه نهاية الفلسفة؟ لا يمكن هنا الخوض في هذا البحث.. وحتى في باب الفلسفة المعاصرة، لا بد من الإقتصار على التلميح. ففي الوقت الذي تم الإقرار بوجود الخلل في المشروع الفلسفي الديكارتي ويقين المذهب الذاتي، أوجد هوسرل علم الظواهر بغية إحياء وتجديد الفلسفة. ربما لم تر فكرته النور، لكن علم الظواهر يعد على كل حال خطوة جد متقدمة في فكر القرن العشرين، وتعدى كونه أساساً لنصوص فذة على صعيد الفلسفة ليشكل مع فلسفة العلم تلك وفلسفة الدين وفلسفة الأخلاق صيغة خاصة نجم عنها دفع عجلة التطور في العلوم الاجتماعية، وحتى في الطب النفساني. ثم أن ماكس شلر، تلميذ وصديق هوسرل، أجرى تحقيقات عميقة في فلسفة الأخلاق وفلسفة الدين، ووضع أساساً آخر في فلسفة العلوم الإنسانية. ومع هذا، إلتفت هوسرل في نهاية عمره إلى أن آمال مرحلة شبابه لم تتحقق.

إذا أردنا الإشارة بالبنان إلى المتميزين من بين الفلاسفة الوجوديين، لا بد أن نذكر على الأخص هيدغر، تلميذ هوسرل، والذي ترك بصمات عميقة في الفلسفة المعاصرة. أما بالنسبة لسارتر ومارلوبونتي، فقد امتطيا طريق علم الظواهر. على أن تغلغل ونفوذ علم ظاهر الأشياء في الفلسفة وفي العلوم الاجتماعية، وحتى في فلسفة التأريخ وفلسفة العلم، بلغ حداً يصعب معه على الأقل فهم أو إدراك كثير من مسائل العصر بشكل دقيق وعميق دون الرجوع إليه. وقد شكلت البراغماتية إحدى الدوائر المهمة للفلسفة في القرن العشرين.. تم في المذهب البراغماتي حل مشكلة اليقين والحقيقة بتغييرهما إلى الصلاح العملي والعقيدي. فالعلم مهم لأنه يتطابق مع التجربة العملية ومسيرة الحياة، والإعتقاد مقبول لأنه يلقي بالهدوء والطمأنينة في القلب. وكان بيرس ووليام جيمس وجان ديوئي من كبار هذه الدائرة من الأميركيين الذين ألفوا كتباً ودونوا رسائل مهمة في باب المنطق والعلم والدين والسياسة والتربية والحرية. وتتمع البراغماتية الحديثة التي ظهرت بتأثير ويتغن اشتاين وهيدغر بالنفوذ في أميركا.

أما دائرة فيينا، فقد تشكلت من أجل الدفاع عن اليقين العلمي وإعادة الإعتبار للعلم. وعلى الرغم من أن أعضاءها أجروا أبحاثاً صعبة في شأن العلم والأحكام العلمية ولغة العلم، لكنهم لم يبلغوا الهدف الذي كانوا ينشدونه. وخير دليل على ذلك الدراسات البحثية التي قام بها كارناب، وهو أبرز عضو في هذه الحلقة والأكثر فاعلية. وحالياً لم يبق للبوزيتيويسم المنطقي

(حلقة فيينا) ممثل بارز. وكان إي. جي. آير الذي دون في شبابه كتابات مؤثرة في تأييد هذه الحوزة الفلسفية، قد أماط اللثام مؤخراً عن غالبية البحوث التأريخية في الفلسفة. وقد أظهرت حوزة فيينا رغبتها في البدء بآراء وأفكار ويتغن اشتاين، بل إن كتابه **تراكتاتوس** كان يُقرأ ويُفسر في مجالس هذه الحوزة. أما فلسفة ويتغن اشتاين، فلا تقيد بحدود النزعة الإيجابية المنطقية، ولم توجد للدفاع عن شيء أو معارضة رأي أو وجهة نظر. بعبارة أخرى، إن فلسفة ويتغن اشتاين أشد تعقيداً مما كان يظن أعضاء حوزة فيينا وراسل (الأستاذ الرسمي لويتغن اشتاين). ولهذا السبب تجاوز مدى تأثيره في الفلسفة المعاصرة حدود دائرة فيينا وآراء راسل وفلسفة تحليل اللغة.

كما أن الفلسفة الوجودية إتسع نطاقها وانتشرت أيضاً في القرن العشرين.. هذه الفلسفة التي كانت في البداية مدافعاً عن مظهر وجود المرء الآدمي في مقابل النظام العقلي وتذكر كيف أن الإنسان ضاع وتلاشى في أنظمة كمدرسة هيغل المثالية، تحولت إلى نهج فكري مستعد للمستقبل. وبحسب رأي أحد كبار هذه الحوزة الفلسفية «في العصر الذي باتت المعلومات الخاصة بالإنسان تفوق نظيرتها في أي زمان آخر، والتي تنشر بأفضل أسلوب، فإن علمنا بذات وحقيقة الإنسان بات أكثر غموضاً وإثارة للحيرة من أي وقت مضى».

مع أن للغة مكانتها الخاصة في كل فلسفات القرن العشرين، تجدر الإشارة إلى فلسفة تحليل اللغة. فأنصارها يعتبرون الفلسفة سوء فهم نجم عن غموض وانعدام الدقة في اللغة. أما فلسفة بركسن والمذاهب وحوزات كانتي الحديثة وماركس الحديثة والمذهب التركيبي الحديث، فاللغة والزمان والتأريخ هي من الركائز الرئيسة فيها. على أن الأمر الذي ينبغي الإلتفات إليه هو أن الفلسفة ليست مجموعة من قضايا وبحوث ابتدعها الفلاسفة عبر التأريخ. فالفلسفة هي كلمة الوجود في أذن زمن الإنسان بلغة العصر. وبذا، فالمفكرون هم في الحقيقة المتحدثون، وأن اعتبارهم المتحدثين باسم الوجود والحاملين للفكر إنما لكونهم أصحاب وفاق ونغمة واحدة في عملية المحادثة والإستماع مع الزمن.

وعلى الرغم مما قيل من أن الفلسفة وصلت في القرن العشرين إلى نهاية مطافها، فإن عدداً آخر من الفلاسفة، وكذلك مدارس فلسفية مختلفة، سجلت حضورها في الساحة. أما القضية المهمة والرئيسة التي تشغل بال كل فيلسوف كبير، فهي اهتزاز أسس العلم والعمل في عالمنا الحالي. وفي خضم ذلك راح بعض المفكرين يمعن التفكير والتأمل، فيما عمدت مجموعة إلى إيجاد الحل وتذليل الصعاب وإيجاد أيديولوجية بدل الفلسفة. فمثلاً حوزة فيينا تبلورت بهدف الدفاع عن رأي (هو أن الأحكام العلمية يقينية) وأن التحقيقات التي قام بها أعضاؤها إنما جميعها من أجل تأييد وبرهنة ذلك الرأي. ولو شاهدنا أن حوزة فيينا لمع بريقها في وقت كانت الحكومة مستعجلة، فإنما ذلك باعتبار أن الأيديولوجية سرعان ما تنتشر ويتسع

نطاقها.. فهي، على عكس الفلسفة التي لها نفوذ في العمق، تبقى في السطح لا جذور لها. من هنا لم يرق المنظرون وأصحاب الأيديولوجيات في التأريخ إلى مستوى المفكرين. وإننا لنرى أن الفلسفة في العصر قد وقعت تحت تأثير المفكرين الذين لم يمزجوا بين الفكر والأيديولوجية (لا ينبغي أن نفهم هذا الكلام على أنه تقليل من شأن الأيديولوجية أو إنكار لأهميتها). وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى إسمي لودفيك ويتكن اشتاين النمساوي ومارتين هيدغر الألماني. فهذان، وإن لم يكن في الظاهر قرابة بينهما، كان تأثيرهما في الفكر الحديث والمذهب التركيبي، والذي اتخذ صيغاً متعددة، واضحاً جداً. إذ أن العالم يشهد تأليف عشرات وربما المئات من الكتب في مجال فلسفة هذين الفيلسوفين.

*****

كان تأريخ الفلسفة الجديدة في بلادنا بمثابة الإقتباس العشوائي، تارة من واقع الرغبة في الإبداع وإثبات القدرات، أو بمقتضى الضرورات السياسية، ومن منطلق التأليف والترجمة، بنية التدريس والتعليم في أفضل الحالات. إن مترجمينا قلما بادروا إلى الترجمة من منطلق الحب والرغبة، بل غالباًما كان اختيارهم وترجمتهم للكتب مرهوناً بدوافع خارجية. لقد تصور دوغو بينو أن فكر ديكارت، بما أنه أوروبي صرف، سيكون مصدر تطور وتغيير في إيران. وعلى هذه الخلفية أوعز للملا إسحاق لازار بترجمة كتابه **التقرير إلى** .. إلى الفارسية. وربما كان أفضل الملك كرماني الذي أعاد ترجمة الكتاب نفسه، ولكن من التركي العثماني إلى الفارسية، شاطر رأي أستاذه المرحوم السيد جمال الدين أسد آبادي في الإقتناع برأي ديكارت القائل بأن جذور شجرة علم ما وراء الطبيعة هي الفلسفة أو العلم الكلي، وربما كان يتصور أنه سيتم عبر نشر نتاج ديكارت غرس جذور العلم في فكر إيران. لكن المشكلة تكمن في أنه كان يفكر أكثر في الثمر. لذا لم يكن يهتم بكيفية تثبيت الجذور، ولم يلتفت إلى أنه، وفقاً لرأي ديكارت، إذا لم يتم تقوية الجذور في الأرض، فإن النبتة لن تنمو في الأرض الجديدة ولن تتفتح براعمها ولن تينع ثمارها. ولأن الفلسفة أريدت لغرض آخر، فإنها لم تتجذر في الأرض ولم تعطِ الثمار المنشودة.

النقطة التي ينبغي الإهتمام بها على وجه الخصوص هي أنه لا ينبغي مقارنة الفلسفة بالعلوم .. العلوم لها واقع تطبيقي، وليست بمنأى عن التقنية في عصرنا، ولها فوائد، وعادة ما يجري تعلمها من أجل فوائدها. في المقابل ليس للفلسفة فوائد يمكن تحديدها. وهي، إن عدت كسائر العلوم في كونها مجرد معلومات مكتسبة وللتعلم، فعندها لن تعتبر نبتة المعرفة، وربما لن تكون سوى خشبة مسندة. إن الفلسفة لها جسم وروح، وإن ما يُدرس في المدارس باسم الفلسفة ويمكن تعلمه إلى حد ما، هو جسمها. على أن الجسم هو الذي تدب فيه الروح في الوقت المناسب لدى الموهوبين، أو بعبارة أدق نقول إنه يصبح عين الروح، وحينها فقط

تكون الفلسفة مصدر التطور والتغيير، وإلا فإن تعلم اللغات والإصطلاحات ومعاني ومفاهيم الفلسفة وأساليب الإستدلال، على الرغم من أنه ضروري في ذاته ومهم، لا يمثل حقيقة الفلسفة.

عندما يقولون إن ما بعد الطبيعة هو أساس العلم والحضارة الجديدة في الغرب منذ زمن غاليلو وديكارت، لا ينبغي تصور أن صرح العلم يشيد بمجرد حصول الترجمة وتعليم ونشر بعض المدونات الفلسفية. إن الفلسفة ليست مقدمة للعلم ولا يمكن تفكيكها بأسلوب البحث العلمي... الفلسفة هي حب المعرفة؛ وحب المعرفة يعني التمسك والتعلق بأصل ومبدأ المعرفة، وكذلك امتلاك الأذن الصاغية للكلام. ليس القصد من الكلام هو أن الجميع عليهم مطالعة وقبول مدارس الفلسفة الغربية، فهذا الأمر لا هو مبرر ولا هو عملي، لكن العلم، على أي حال، لا يتكون من دون الرغبة والهمة، ولا يتحقق من طريق التقليد والإنتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى.

*****

إن اقتباس الفلسفة قد تم من خلال وجهات نظر متعددة.. الأولى هي وجهة النظر السياسية والأيديولوجية. فقد حمل دوغو بينو وعدد آخر من مترجمي أوائل مرحلة الترجمة وجهة نظر أيديولوجية، فيما قامت بعض الأحزاب السياسية بترجمة المدونات التي تتلاءم مع توجهاتها السياسية كما فعل حزب «توده» وكل الأحزاب اليسارية على وجه العموم بنشر مدونات ماركس وانغلز وعدد آخر من كتّاب الماركسية. واستطاع الدكتور داوود منشي زاده زعيم حزب «سومكا» الذي كان يتخيل بأن مدونات الفيلسوف الاسباني أورتيغا غاست هي مبنى سياسة حزبه، أن يترجم رسالتين لهذا الفيلسوف، إحداهما في مجال التقنية، والأخرى حول المثقفين (بعض الأعضاء الشباب في الجبهة الوطنية ذهبوا خلال سنوات النهضة الوطنية الإيرانية إلى ضرورة ترجمة المؤلفات الفلسفية المهمة إلى الفارسية بغية التمهيد ثقافياً للسياسة الوطنية، وتبنوا بأنفسهم هذا الأمر المهم وبدأوا بترجمة مؤلفات أفلاطون وواصلوا عملهم هذا بمنتهى الهمة. لكنهم لم يعتبروا الفلسفة وسيلة لبلوغ أغراضهم السياسية، بل إنهم أعرضوا عن السياسة موقتاً كي يعملوا على ترسيخ بنائها). كما تمت ترجمة كتب أخرى انطلاقاً من وجهة النظر هذه.

أما الثانية فهي وجهة نظر الراغبين في إظهار مهاراتهم في الفلسفة. وقد ترجمت أكثر النصوص الفلسفية من جانب هذه المجموعة، وغالباً ما كانت غير دقيقة، فيما لم يحمل بعضها سوى أنها مترجمة. فلو أن أحداً قارن ترجمة كتاب **الوجود والعدم** الصعب الفهم لجان بول سارتر مع نصه الأصلي لصدق الحكم المذكور الذي قد يبدو متشدداً. على أنه لا يمكن وسم كل المترجمين المحترفين بهذه السمة، كما لا ينبغي عدهم في مرتبة واحدة، فبينهم الفاضل،

وبينهم من يتحلى بالدقة، وآخر بالوسواس. وهؤلاء هم الذين ترجموا المدونات الأدبية والتاريخية بشكل جيد ، لكنهم لم يحققوا النجاح، لأنهم حاولوا عرض عضلاتهم وإظهار مهاراتهم في الفلسفة .

وجهة النظر الثالثة هي الجامعية والتعليمية التي ظهرت لدى أساتذة ومدرسي الفلسفة. إذ ترجم جمع من الأساتذة مؤلفات لأرسطو وديكارت وسبينوزا وجان لاك وباركلي وهيوم وكانط وهيغل وبركسن وجان ديفيئي .كما ترجم إلى الفارسية بعض المدونات في تأريخ الفلسفة وفي شرح آراء الفلاسفة، وصارت على شكل كتب دراسية أو مصادر مساعدة في الدراسة، وأهمها الجزء الأول من كتاب **تأريخ الفلسفة** لإميل بريه ، و**روح الفلسفة في القرون الوسطى** لغيلسون ، و**مجلدات من تأريخ الفلسفة** لكابلستون ، وكتب ومقالات في حقل الفكر لما قبل سقراط وفي حقل الفلسفة لسقراط وأفلاطون وأرسطو وفلاسفة في المذهب التجريبي وكانط وهيغل . وكانت أغلب رسائل الدكتوراه في الفلسفة بكليه الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة طهران من نمط الفلسفة التطبيقية .أما كتابا **النفس** و **الطبيعة** لأرسطو، وكتب **الأخلاق** لنيكوماك و**الأخلاق** لسبينوزا، و**أسس ما بعد الطبيعة** و **الأخلاق والتمهيدات** لكانط، فقد ترجمها القدماء للحصول على شهادة الدكتوراه . ومن بين ذوي الرأي في المجال التعليمي يوجد من مال لفلسفة أحد الفلاسفة أو لحوزة فلسفية، وكان أحياناً ذا رأي بالموضوع.

*****

لننظر الآن إلى تأريخ ترجمة الفلسفة الأوروبية في إيران من زاوية أخرى ونرى ما هي المدونات والمؤلفات الفلسفية المهمة التي ترجمت؟ وكيف ظهرت باللغة الفارسية؟ وأيها لم يتم ترجمتها حتى الآن؟ وهل كان هناك اختيار ومعايير للإختيار أم أن المترجمين عمدوا إلى الترجمة من دون تحديد ضوابط أو قاعدة معينة؟ في العصر الأول للترجمة، أي في أوائل العصر الإسلامي، تم غالباً نقل مدونات أرسطو إلى اللغة العربية. أما أفلاطون، فلم يطلع المسلمون إلا على بعض التقارير القصيرة، مثل خلاصة كتاب **الجمهورية** وخلاصة **النواميس**، وكذلك بعض أقسام ومقاطع من كتاب تاسوعات أفلوطين باسم **أثولوجيا** (المنسوبة لأرسطو) ورسالة أو رسالتين من الأفلاطونيين الجدد، والتي كانت تنسب أيضاً لأرسطو. أما في العصر التالي، فقد تم نقل بعض مقاطع وكلمات مفكرين يونانيين سبقوا سقراط، وكل مدونات أفلاطون، وكتب **الدستور في أثينا** و **السياسة** و **الأخلاق** لنيكوماك ، و**ما بعد الطبيعة والطبيعة** لأرسطو، و**تاسوعات أفلوطين**، فيما لم ينقل من فلسفة ما بعد أرسطو وحتى نهاية القرون الوسطى سوى رسالة أو رسالتين لسان توماس آغوئيني على يد متطوعين من طلبة الماجستير والدكتوراه، والتي لم يتم طبعها.

أشرت إلى ماضي نقل كتاب **التقرير** لديكارت .. و في السنوات الأخيرة شاهدت ترجمة كتابي **تأملات** و **أصول الفلسفة** للفيلسوف المذكور ، كما شاهدت ترجمة كتب **أفكار** لباسكال ، و **الأخلاق** وبعض رسائل صغيرة لسبينوزا، ومنادلجي (لم يطبع) وملخص **رسالة في باب فهم الإنسان** لجان لاك ، و **رسالة في أصول العلم الإنساني** و **ثلاث محاورات** لباركلي، و «التأريخ الطبيعي للدين» و **الدراسة في العلم الإنساني** لديفيد هيوم إلى اللغة الفارسية.

ومن مدونات القرن الثامن عشر الفرنسية ، تمت ترجمة مؤلف لجان جاك روسو، وكتابين مهمين لمونتسكيو، وعدد من الكتب لفولتر ديدرو. وحظيت مدونات هؤلاء المترجمين باهتمام المثقفين في إيران منذ أوائل التواصل الثقافي المتجدد مع أوروبا، فيما تمت ترجمة بعض مدونات عصر التنوير الفكري الأوروبي في المرحلة نفسها. لكن، وللأسف، كلها غير موجودة الآن، وهذا بحد ذاته من الأمور التي تضمنتها المرحلة المتأخرة من تأريخ إيران وتستحق الدراسة... لماذا لا يوجد أثر لهذه الكتب والترجمات حتى في المكتبات؟!

إن عدم الإقبال على ترجمة تأليفات الفلاسفة الكبار مرده صعوبة ترجمتها. إذ لم يبد أهل الفن رغبتهم في ذلك. كما يصدق هذا الأمر على فلسفة ما بعد هيغل، وخاصة في شأن فلسفة القرن العشرين. إلا أنه على الرغم من صعوبة فهم نيتشه، وبما أن الفلسفة ليست لها لغة رسمية، فقد تمت ترجمة بعض مؤلفاته . فقبل نحو خمسين عاماً قام الدكتور هوشيار بترجمة فصل من كتاب **الإرادة باتجاه القدرة** أو بتعبير المترجم المحترم **الإرادة المعطوفة على القدرة**. وترجم كتاب **هكذا تحدث زردتشت** مرتين ، إضافة إلى ترجمة **أفول الأصنام والدجال** و **الوجه الآخر للجيد والسيء** و**مفهوم الفلسفة في عصر التراجيديا**.

في السياق ذاته، وفي إطار نتاجات فلاسفة القرن العشرين، تمت ترجمة مقال «الضحكة» ورسالة «معلومات تلقائية دون واسطة» (من اللغة الإنكليزية) وكتاب **ينبوعا الدين والأخلاق** لبركسن، وقسم من كتاب **صور التجربة الدينية** لوليام جيمز، وكتب **الديموقراطية والتربية** و **المنطق** و.. لجان ديفئي، وكثير من مدونات راسل وسارتر وبوبر وكاسيرر وهانا آرنت .

إلى ذلك تمت ترجمة وتأليف رسائل منفردة في شرح وتفسر فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وبيغن وديكارت وسبينوزا وليب نيتس وكانط وهيغل ونيتشه، وكذلك في مجال حوزات ومذاهب الفلسفة البراغماتية والوجودية والنزعة الإيجابية الحديثة . على أنه تنبغي الإشارة إلى كتب مفيدة في الدراسة، ترجمها أو ألفها أساتذة الجامعات. ولو نظرنا إلى هذا الفهرس، سندرك أنه لم يكن هناك ملاك وضوابط ونظم وتناسب، لا سيما في مجال اختيار النتاجات الفلسفية المترجمة، ولم يراع فيها مبدأ الأهم فالمهم ، بل بادر المترجم أحياناً بشكل فردي إلى ترجمة ونشر مدونات متدنية أو عديمة الأهمية.

*****

إن كثيراً من النتاجات المترجمة ترجمها من لم يكن يتصف بالعمق والتبحر في البحوث الفلسفية، بل إن بعضهم لم يكن يعرف حتى مقدمات الفلسفة،ولا أي الكتب من الأنسب أن تترجم. ولو ألقينا نظرة على فهرس أسماء الكتب المترجمة ومترجميها، فسنعرف أن عدد المترجمين الذين بادروا للترجمة من واقع الاهتمام بتلك النصوص، وكانوا على دراية بها، قليل جداً. ويقول أحد المترجمين الذي ترجم نصوصاً أدبية وتأريخية وكتاباً فلسفياً صعب الفهم: «عندما بدأت بترجمة الكتاب لم أكن أعرف أي شيء من الفلسفة». والثابت أنه لم يكن الوحيد في مثل هذه الحال. فعندما يكون عدد الذين درسوا الفلسفة من بين آلاف الجامعيين المرسلين إلى الخارج لا يتجاوز عدد أصابع اليد، كيف يمكن توقع أن تكون ترجمة النصوص الفلسفية الغربية خاضعة لمعايير وضوابط معينة يراعى فيها الانسجام والشمولية.

لقد أراد مترجمونا ترجمة النصوص التي إما أصحابها كانوا مشهورين، وإما كانت مواضيع الكتاب أقرب للفهم الجماعي، كما حصل لنصوص سارتر وراسل المشهورين. إذ ترجمت تارة بصورة جيدة، وتارة بصورة سيئة. أما النصوص الفنية والدقيقة لهذين الفيلسوفين، مثل **نقد العقل** و **المادية** و **فلسفة ليبنيتس**، فلم تترجم (لا يمكن عد ترجمة **الوجود والعدم** لسارتر ترجمة من الأصل). وعندما كانوا يترجمون لسارتر وراسل، لماذا لم يفكر أحد أن يترجم شيئاً لموريس مارلوبونتي أو لودفيك ويتغن اشتاين؟ إن لكل منهما مرتبة كبيرة في الفلسفة المعاصرة. ولماذا لم يهتم أحد بنصوص هوسرل وماكس شلر؟ لقد كان المعيار هو الشهرة وقرب المواضيع من فهم الجميع، وربما حالت الميول السياسية دون وجود تناسب في النصوص الفلسفية المترجمة، بحيث حُرم مريدو الفلسفة من الحصول على أهم وأكثر النصوص الفلسفية المعاصرة عمقاً.

لا نملك اليوم ترجمة لنصوص كل الفلاسفة الكبار الذين كان لهم تأثير واضح في الفكر المعاصر. ولا ينبغي أن ترتفع أصوات تسأل محتجة لماذا لم تترجم كتب بيرس ووليام جيمس وكثير من كتّاب الفلسفة الإنكليز الذين كتبوا عادة بأسلوب واضح وبسيط. فما حصل هو أن المترجمين ترجموا إلى الفارسية الكتب السهلة التي كانت متوافرة في السوق. بعبارة أخرى لم يكن المترجمون، ما عدا قليل منهم، من رواد الفلسفة ولا يعرفون الفلسفة ومراتبها. لذا لم تكن النصوص المترجمة مجموعة متكاملة يمكن أن تشكل تعريفاً لكامل الفلسفة الغربية، وهذا بحد ذاته عقبة أمام مد جسور التواصل الثقافي. على أن أساتذة وطلبة المراحل العالية عليهم مراجعة النصوص الفلسفية الأصلية بأنفسهم، ويطلعوا على فحواها مباشرة. لكن فكر وفلسفة كل قوم هي نفسها التي تظهر في لغتهم. فهيغل أراد أن يعلم الفلسفة باللغة الألمانية، ذلك أنه كلما تعرفت اللغة على الفلسفة أكثر، كلما كان أصحاب تلك اللغة أكثر معرفة وفهماً للفلسفة.

*****

لكي نكون شركاء في الفكر المعاصر، علينا أن نتعرف على الفلاسفة اليونانيين، وعلى الفلسفة والحكمة الإسلامية، وفلسفة ديكارت وكانط وهيغل، والفلسفة المعاصرة ونأنس بها، إذ لا يمكن من دون هذه المعرفة ولوج ساحة الفكر الفلسفي بصورة جادة (علماً أن هذا الحكم لا يشمل الشعر والعرفان والدين). صحيح أنه يتم تدريس كل المذاهب الفلسفية في الجامعة، لكننا لا نتعاطى مع الدراسات والتحقيقات المهمة المنجزة حول هذه المذاهب الفلسفية (باستثناء الفلسفة الإسلامية).

على صعيد الفكر اليوناني، فإن ما لدينا قبل زمن سقراط، وتحديداً سقراط وأفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط، ما هو إلا عبارة عن مواضيع تأريخ الفلسفة ورسالة أو اثنتين فحسب. ولعل من بين أبرز النصوص الموجودة في اللغة الفارسية اليوم وأكثرها اعتباراً رسالة من جان هيبوليت هيغل الخبير الفرنسي المعاصر وكتاب لماركوزيه باسم **العقل والثورة** ونص لروجيه غارودي حول فلسفة هيغل و **فلسفة هيغل** لستيس، ورسالة **في باب علم ظواهر الأشياء لدى هيغل** من تأليف الدكتور كريم مجتهدي. وليس لي تعليق على كتاب استيس ورسالة هيبوليت اللذين ترجمتهما جامعتان. لكن شهرة ماركوزيه وروجيه غارودي كان لها أثرها في ترجمة النصين الأخيرين.

أما على صعيد فلسفة القرن العشرين، فالكتب والنصوص المدونة قليلة، وأقل من ذلك ما تعلق بالبحوث المعاصرة. ولامندوحة من أن لذوي الرأي في القضايا الاجتماعية والسياسية إرتباطاً بالفلسفة. فمثلاً لا يستطيع هؤلاء أن يغضوا الطرف أو ينأون بأنفسهم عما قاله أهل الفلسفة في باب مرحلة ما بعدالحداثة. لذا صار التعاون والتناغم بين أهل الفلسفة وعلماء العلوم الاجتماعية والسياسية أمراً ضرورياً.

*****

شهدت السنوات الأخيرة تطوراً في الفلسفة الإسلامية.. فقد أعد هنري كوربان، بالتعاون مع بعض أساتذة الفلسفة الإسلامية، وخاصة بمساعدة المرحوم العلامة الطباطبائي والأستاذ السيد جلال الدين آشتياني، دراسة جيدة أيضاً في باب التشيع والفلسفة الإسلامية والنصوص وآراء الفلاسفة ما بعد الملا صدرا، وعرّف الفلسفة الإسلامية للغربيين، وخاصة الفرنسيين. فعلى خلاف المستشرقين الذين لا يهتمون بشيء لا يمت إلى الماضي بصلة، إهتم كوربان بالفلسفة الإسلامية، معتبراً أنها تنبض بروح الحياة، وسعى حيث أفضت به قريحته إلى التحدث بما يفهمه المفكرون الإسلاميون ويشاطرهم التفكير والفكر. وتركت مدوناته وبحوثه بصماتها لدى بعض الكتّاب وذوي الرأي الغربيين، ثم اتسع نطاق هذا التأثير بشكل مباشر ومن طريق المدونات ودروس العالم الفرنسي جيلبير دوران .

كان المستشرقون يوحون حتى الآونة الأخيرة بأن الفلسفة الإسلامية انتهت في شرق العالم الإسلامي مع رحيل الغزالي، وفي مغربه أيضاً حيث توقف ابن رشد. صحيح أن الفلسفة في غرب العالم الإسلامي لم تشهد أبداً الإزدهار والحيوية، لكن الأمر في شرقه كان على غير هذا النحو. والمدهش في الأمر أن ابن رشد في غرب العالم الإسلامي هب للدفاع عن الفلسفة، فيما لم يظهر في الشرق، حسب علمنا، أحد قادر على الرد على الغزالي. لكن الدفاع عن الفلسفة في غرب العالم الإسلامي لم يترك أثره هناك حيث تم الدفاع عن الفلسفة. لكن تاريخ الفلسفة الإسلامية في الشرق، وخاصة في إيران، واصل طريقه (إحدى النتائج التي يمكن استنتاجها من هذا الأمر هو أن تكليف الفلسفة لا يتعين عبر النقاشات والنفي والإثبات، بل ينبغي الإنصياع للفلسفة والركون إليها) .

كان كوربان من بين الذين أثبتوا أن الفلسفة الإسلامية لا تنتهي بابن رشد. وهو علّم الغربيين أن الفلسفة الإسلامية ليس أنها لم تنته بهجوم الغزالي والإشكالات التي كان يثيرها الفخر الرازي، بل إن الحيوية دبت فيها، ودخلت مرحلة جديدة منذ أن نظر كوربان للفلسفة الإسلامية من زاوية علم ظواهر الأشياء وعلى خلفية الفلسفة الغربية (وليس من زاوية الإستشراق والمستشرقين كما هو متعارف). كما أن بعض أساتذة الفلسفة الإسلامية شددوا على ضرورة التعرف على الفلسفة الغربية، وطالعوا بشغف واندفاع نصوص وكتب الفلاسفة الغربيين، بل إن بعضهم، مثل الدكتور مهدي حائري، ذهبوا إلى الجامعات الأميركية والأوروبية بهدف إجراء مطالعات أوسع وأعمق. وبفضل مساعيهم، بانت في الأفق إلى حد ما دواعي ومقومات التعاطي الفكري بين الحكماء الإسلاميين والفلاسفة الغربيين.

إلى ذلك ، كتب طلبة مرحلة الدكتوراه في الفلسفة رسالات في الفلسفة المقارنة. إذ تركز عملهم غالباً على التحقيق والبحث في آراء ونظريات الحكماء الإسلاميين. وأدرجت الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية لتكون جزءاً مما يتعلمه طلبة مرحلتي الماجستير والدكتوراه في الفلسفة، وهو ما يبعث على الأمل بتخرج كوكبة من المحققين في المستقبل يقومون، إلى جانب معرفتهم بالفلسفة الإسلامية، بدراسة وبحث المذاهب الفلسفية الغربية، وبالتالي تتبلور لدى محققي وأساتذة الفلسفة الإسلامية فكرة وافية عن الفلسفة الغربية وما يجري في الفكر المعاصر ، علماً أن ازدهار الفلسفة رهن بتحقق هذا الأمل.

*****

ليست الفلسفة من سنخ العلوم الرسمية الموجودة ، ولا يقتصر تباينها عن باقي العلوم في أسلوب ومنهج التعليم، بل ولا ينبغي مقارنتها بها حتى لناحية الفائدة والمرتبة والمنزلة. الجميع يصدق اليوم أن تعليم العلوم من ضرورات الحياة والحضارة المعاصرة، وأن كثيراً من

الناس تتعلم العلم على درجات، علماً أن لكل من هذه الدرجات فائدة معينة. أما إذا سألت ما هي فائدة الفلسفة؟ ولماذا يعمد بعض الشباب إلى دراسة الفلسفة؟ فلن تحصل على جواب شافٍ. على أن أحد مبررات معارضة الفلسفة هو أنها غير مجدية على صعيد التطبيق ولا طائل منها.. إنه إشكال جاد ولا يمكن إنكاره. لكن ينبغي لفت انتباه هؤلاء إلى أنه إذا لم يكن للفلسفة تلك المنفعة المرجوة لدى الجميع، فالأفضل أن نقول لهؤلاء إن نظام الضرر والمنفعة لا يقوم بدونها، بل إن الفلسفة أساساً لا يتم تعلمها بغية تحقيق المنفعة. وإن كانت هناك منفعة، فإنما تتمثل في أنه يمكن من خلالها المحاسبة وتسجيل التوقعات. بعبارة أخرى، إنها تعين ماهية الفائدة ونوعها، وربما تصبح أساس ومبنى لعلم مفيد. إن الفلسفة في الأساس والحقيقة ليست بعلم، بل هي محبة العلم. والمقصود من محبة العلم هنا هي الرغبة النفسية والروحية في مطالعة وتعلم هذا الموضوع أو ذلك النص والمقال، وليست رأياً أو وجهة نظر. معرفة الشيء ليست التباين الذي احتل مكاناً معيناً، ونحن نميل إليه، بل المعرفة تجذبنا نحوه ولا تظهر محبة العلم إذا لم يكن استقطاب من ذلك الطرف.

إن ما يوجد في كتب الفلسفة وما يتعلم في مراكز التعليم هو علم الفلسفة. وإن أصل الفلسفة الذي هو محبة المعرفة لا يمكن تعلمها بالأساليب العادية المتبعة، لكن لا يمكن التفاؤل بتحقق حقيقة الفلسفة ما لم يتحقق عادة ذلك العلم الذي يجري تعلمه . لذا نحن بحاجة إلى ترجمة نصوص الفلاسفة وتعلم بحوثهم وما توصلوا إليه. وعلينا أن نطالع نصوص الفلسفة اليونانية ونتعرف على الفكر المتجدد لبيكن وديكارت وهيغل وهوسرل، وكذلك الفلسفة الإسلامية والمدارس الفلسفية المعاصرة. وفي هذه الحال نكون قد تعرفنا على لغة الفكر الفلسفي أولاً، ثم ندرك شيئاً عن زمن وإمكانات المستقبل ثانياً، وبالتالي نطّلع على منزلة العلم والسياسة والتربية وبقية أمور الحضارة المعاصرة، ونقف على ما هو مشهور من الأقوال في هذه الأبواب ثالثاً.

أشرنا إلى التباين بين الفلسفة وبقية العلوم، ومن بينها أن تعلم العلوم ليس رهناً بتعلم ومعرفة الماضي وتأريخ العلم، بينما الفلسفة لا تنفصم عن ماضيها، وأن التعمق في تأريخ الفلسفة والإعتبار من السجل التأريخي شرط لازم في بلوغ مرحلة التحقيق والفكر الفلسفي. إن الفلسفة إذا تم تعلمها بعموميتها وشموليتها، فإنها ستعد الروح لسماع نداء المحبة.

*****

إننا نجد في الفلسفة اليوم فروعاً باسم فلسفة التأريخ، وفلسفة الدين، وفلسفة العلم، وفلسفة الفن، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة السياسة، وفلسفة الثقافة، وفلسفة التعليم والتربية..

وإن كلاً من هذه الفروع مضافة أو هي جزء من صورة على نحو الإجمال أو الإجمال التام في الفلسفة القديمة. لكن ما يعرف اليوم باسم فلسفة العلم أو فلسفة التأريخ مثلاً، ليس في الواقع تكاملاً طبيعياً وقسرياً للصور الإجمالية السابقة. كما أن فلسفة الفن في عصرنا ليست كمال المطالب الواردة في كتاب الفن الشاعري لأرسطو.

ليس سهلاً شرح المسار الذي طوته والمراحل التي تخطتها هذه الفروع الفلسفية قبل أن تصل إلى ما هي عليه الآن. وهناك اختلاف كبير بين وجهات النظر في شأنها. لكن يمكن التأكيد على أنها ظهرت كلها إثر تغير معناها لدى الإنسان، والشأن والمنزلة المهمة التي احتلتها في الفكر الجديد. بعبارة أخرى جاء ظهور هذه الفلسفات بمقتضى التغير الحاصل في الفلسفة الجديدة، علماً أنه ينبغي معرفتها عبر مقارنة الواحدة بالأخرى. لكننا مازلنا لا نملك كتباً ونصوص تحقيق عن فلسفة التأريخ وفلسفة الفن وفلسفة العلم وفلسفة الأخلاق. وبما أن البحث في باب التأريخ والتقنية والفن والعلم والأخلاق يحتل مكانة مهمة في الفلسفة المعاصرة، فإن علينا أن نطالع ونحقق في الفلسفات الآنفة الذكر بصفة فلاسفة - لا بصفة خبراء ومتخصصين - بغية فهم عالم نحن مضطرون للإتصال به أو أننا نعيش فيه، وبغية فتح باب الحوار مع فلاسفة ومفكري العالم. على أنه ينبغي عدم اعتبار أي من تلك الفلسفات أيديولوجية تستحق الإتباع قبل الشروع بالتحقيق، بل ينبغي أن نكون من ذوي الرأي حيال كل منها.

*****

للفلسفة في إيران ماض عريق. فمنذ ألف عام والفلسفة الإسلامية يتم تدريسها في الحوزات العلمية. كما أن صفوف تدريس الفلسفة تحتل في الوقت الراهن حيزاً في المراكز العلمية والجامعات. فمنذ تأسيس مدرسة العلوم السياسية، تم إدراج بعض المطالب الفلسفية الجديدة ضمن الدروس الأخرى، وتم تدريسها لأول مرة في دار المعلمين العالية لمنهجية العلوم. وفي عام ١٩٥٤ تم تأسيس جامعة طهران، وكان أحد فروعها «الفلسفة والعلوم التربوية»، وهي الكلية التي تحمل الآن في جامعة طهران إسم كلية الآداب والعلوم الإنسانية. ثم انفصلت فروع العلوم التربوية والعلوم الإجتماعية وعلم النفس تدريجاً عن الفلسفة، واستقرت في كليتين ومجموعة تعليمية. وفي عام ١٩٥٨ تأسست مرحلة للدكتوراه في الفلسفة في جامعة طهران. واليوم هناك دورات على مستوى الماجستير والدكتوراه. وقبل سنوات تم تأسيس فريق تعليم الفلسفة في جامعتي تبريز والشهيد بهشتي. كما افتتح في جامعة إصفهان مؤخراً فرع للفلسفة، فيما تنوي الجامعة إعداد المدرسين وفتح دورات للماجستير في الفلسفة الإسلامية وفلسفة العلم.

إن الإهتمام الذي يوليه الشباب للفلسفة يبعث على الأمل. وإذا لم يكن هذا الإهتمام مجرد زوبعة في فنجان، واستمر طريق الفكر، فإنه سيقود إلى تنشيط الثقافة والعلم والسياسة والتحرر من الضياع في الأمور العامة والاجتماعية. وليست الفلسفة بألفاظ وعبارات صعبة ومغلقة يتم العثور عليها في الكتب، ويقوم بعضهم بتعلمها من منطلق الرغبة والهوى أو حسب الرسوم والعادات المتبعة؛ الفلسفة هي حب المعرفة والإستعداد للعثور على الطريق والقدرة على طي الطريق، ولا يتحقق هذا الأمر المهم إلا عندما تكون الروح صاغية و راضية بها ولا تكون تكراراً وتقليداً لمسموعات ومدونات الآخرين.

أ. د. زهراء رَهْنَوَرْد*

حكمة الفن الإسلامي

في فضاء اللازورد اللامتناهي، حيث اللاسماء، بل ما يشبه السياج على هذه الأرض، وحيث تموجات الرسوم الملوّنة الحمراء والفيروزية والخضراء والذهبية على الخزف اللازوردي المصنوع من الصلصال، والذي ينتقل بك عبر أجنحة الخيال من التراب والطين إلى ما هو أعمق من السماء، ها هي الخطوط والرسوم الرمزية. فهي إما نباتات قد تعرّى جوهر باطنها وانكشف سرّها، أو هي سروٌ طائر وماء وإنسان قد انخطفت ألوانها عبر فتون الرقص العشقي الساحر، وإما قد ينبثق ويتجلّى لك من بينها طقس وشعائر وحضور إيماني أعلن للملأ... أو جسد عظيم مقتدر أحمر اللون ذو عينين دمويتين وحدقة واسعة استلّ سيفه وأطلق أرجوزته مفتخراً، وما أن يبرق سيفه حتى يكون قد خلق الموت... تقرع الطبول والدفوف وتعزف الأبواق والمزامير، عندها يظهر بطل الحقيقة الذي لا يشقّ له غبار، جامعاً لكلّ جماليات الشكل والمعنى، مقطوع الرأس، صريعاً في مقتله، مخضباً بدمه، جسداً ممزقاً قد أحرقه لهيب الشمس، فتقف عندها مشدوهاً مدهوشاً في برهوت صحراء العزاء الملتهبة، أو في قطب اللانهاية الندي تحت ظلّ انحناءات النيلوفر، حيث اللاسماء، بل نظيرها، لا في محاصرة الظلّ والأنوار الضبابية المبهمة المنبعثة من نسيج النوافذ الآجرية، بل غَرقٌ في نور آلاف السنين السالفة أو الحالية أو في زمان مجهول. وهكذا، الكرّة تلوَ الكرّة أحداث وألغاز ورموز في كلّ مكان وزمان.

المنائر تمتد نحو السماء، تمتزج بها ابتهالاتك مع تلك الرسوم الملتوية والرُّقم الخطيّة المتصاعدة، وتوحّد بين الزخارف والرقوش والخطوط الخارجية للقبّة والجدران اللازوردية في فضائها الداخلي، عند ذلك ينمحق الاختلاف والتضاد، وتزول الحرب والخصومة، وتتعانق الأرض والسماء، ويقترن الداخل بالخارج، والظاهر بالباطن، ويجتمع الأوّل والآخر، فيكون

* رئيسة جامعة الزهراء وفنانة تشكيلية إيرانية - مستشارة رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

الحيرة والمدح والسؤال، ويتناغم التجريد مع التجربة، والرمز مع الطبيعة، والعقل مع العرفان، والحس مع الشهود، وما ذلك كلّه إلا من عجائب الفن الإسلامي.

إنّ تلقّي كل هذا الجمال وإدراكه بغزارته وتشعبه المحيّر لا يتيسّر إلاّ من خلال حكمة الحكماء[1]. وإن مركب حكمة الفنّ الإسلامي عبارة عن مزيج بديع للعناصر المكونة للحكمة حيث أدخلها إبراهيم تيتوس بوركهارت للمرّة الأولى في بحوث الفنّ الإسلامي[2]. ومنذ ذلك الحين، ورثها المختصون بها، فصارت الشغل الشاغل لهم ضمن حدود الفكر الإسلامي، فسعوا إلى إغنائها ومضاعفة محتواها. لذا، ولكي نتمكن من إدراك هذا المركب المعرفي، نجد أنه ربّما من الأفضل لنا أن نستعين بالأسلوب التأويلي[3]، ونستمد العون من المركزين الباطنيين، أي الإنسان والله، واللذين يشكلان بداية ونهاية كل فن ديني. وعلى رأي ويلهلم دلتا[4]، فإن أسلوب «العلوم الثقافية» هو «الفهم»، وإن أفضل أسلوب للفهم هو التأويل[5]. والحكمة بذاتها هي نوع من الفهم والمعرفة البحثية الباطنية.

قد يشكّل كل من الإنسان والله مفتاحاً للعناصر المعرفية المتعلقة بالكثير من الدراسات البشرية المتنوّعة (نفياً أو إثباتاً). ولكي نخصص هذين المركزين في مجال الفن، لا بد لنا من أن نقيم، وعلى نطاق واسع، صلة وصل عاطفية مؤثرة تكون جسراً بينهما. وهنا ينبثق مفهوم «الغربة»؛ والغربة، حسب القراءة العرفانية في أدبياتنا، هي نتيجة للانفصال والفرقة. وهي، حسب تعبير مولوي، حكاية طائر بحبوحة الملكوت في قفص التراب وأنين الناي لانفصاله عن قصبائه. والغربة، حسب قراءة الوجودية، عبارة عن دغدغة واضطراب وتغرّب للإنسان في الطبيعة والمجتمع. وهي، حسب قراءة الماركسية، التغرّب عن الذات[6] (الاغتراب)، وذلك بصيرورة الإنسان عبرة إثر الإمعان في استغلاله عبر الأعمال الشاقة المضنية. وهي، على رأي شارلي شابلن، عبارة عن الحالة الإنسانية تحت براثن الآلة والرأسمالية. وهي، على رأي كسلر، حكاية إنسان فقد المعرفة بالأمر «المقدس»، فضلاً عن فقدانه القدرة على معرفته[7].

«الغربة» في الفنّ تعتبر المنشأ للجهود المتواصلة والمتنوعة في المعرفة الجمالية التي تبحث عن الخلاص من قيود الوحدة والوصول إلى الخلود، وفي النهاية بإرادة أو بغيرها تحقيق الاتصال بالله. وهذا الجهد «الذاتي» الحثيث يخطو بالمعرفة الجمالية من كنه الروح المكنون إلى عالم الصور العينية الخارجية، ويحولها إلى صيغة فنيّة ماثلة في أثر فني.

وعلى هذا، وإذا ما اعتبرت الغربة مفتاحاً لخلق وتلقي الآثار الفنية، فسيكون الفن بمعناه العام ظاهرة استعلائية[8] - بذاته - تسعى إلى إضفاء طابع الهدوء والتنظيم على الدنيا لتقلّل عبر ذلك من آلام غربة الإنسان، وتكبح جوامح مثيرات الغربة والفراق المدهشة، وتخفّف ذلك إلى حدّ يمكن تحمله. فالمفكرون المعاصرون، ومن خلال هذه القراءة العرفانية، اتخذوا موضوع الغربة جوهراً فنياً. فمطهري يرى أن الغربة عبارة عن ذاك الشعور الناتج من

الإحساس بعدم التجانس بين الإنسان وباقي الموجودات في هذا العالم، لأن جميع هذه الموجودات تمضي نحو الفناء، والإنسان وحده من بينها يمضي نحو الخلود[٩]. ويرى شريعتي أنّ الفن ظهور روحي لا يقنع بما هو موجود، فيستصغر الدنيا من حوله، ويعتبرها قبيحة جوفاء، بل كما يقول سارتر «حمقاء وعارية من كلّ معنى، وتفتقد الروح والإحساس». والفنان يحمل بين جنبيه قلباً مضطرباً محلقاً ساخطاً، ويرى نفسه غريباً على الأرض والسماء وما بينهما[١٠]؛ كلّ ذلك ناشئ عن التناقضات المنطوية في أعماق الهوية الإنسانية؛ هذه الهوية التي تسانخ الطبيعة بدليل تعلّقها المادي بها وذات وجود روحي معنوي يخالف الطبيعة ويناقضها[١١]. يدأب الفنان دائماً للتقليل قدر المستطاع مما يعبّر عنه بـ «السيطرة الكمية»، والذي يقصد به قولبة الحياة الإنسانية بأشكال وصور مادية لا وجود للمعنوية والرمزية فيها[١٢]، ويسعى كذلك إلى إغناء الصور الحياتية والإكثار في تنوعها حتى ترقى في النهاية إلى المستوى الكيفي (الرمزي) الأفضل والأكثر تعبيراً عن الذات والأقرب إلى صميمها.

على الرغم من أنّ الرأسمالية في عصرنا قد فرضت على الفكر استراتيجيتها المتمثلة في رفض التعالي والإصرار على التفريغ المعنوي والانسلاخ من الرمزية، حتى قدّمت مجموع النتاجات المتعلقة بالظاهر والحسّ والشكل الخارجي للمراتب الوجودية كأكمل أنواع المعرفة البشرية. على الرغم من أن أهم خصائص معنوية الفنّ توقها إلى التعالي والسمو، فها نحن نرى أنّ الفنّ الحديث لم يخضع تماماً للطغيان الرأسمالي، بل نجده قد عكس الأمر، فتجلّى[١٣] من خلال نظرة تأويلية (هيرمنوطيقية) بردود فعل عكسية في مجالات واتجاهات عدة أذاقت الرأسمالية وثقافتها طعم مرارة الهزيمة وقساوتها.. على كلّ حال، إن الاعتقاد الناتج من سيطرة الكم وما ينشأ عنه من رؤية ظاهرية مولّدة للمعرفة السطحية المحدودة بالظواهر والوقائع والأشياء في موقع الذم والاستهجان، وذلك طبقاً لما جاء بلسان الدين وحسب ما أتت به آراء المفكرين منذ أفلاطون المثالي حتى ميشيل فوكو، حيث ما بعد الحداثة. فالقرآن الكريم ينعت أولئك الذين يقنعون بالمعرفة السطحية «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون»[١٤]. كما تحدّث أفلاطون خلال مسيرة التطور الإدراكي للمعرفة الجمالية عند الإنسان عن المرحلة التي يستطيع فيها الفرد العبور من الظاهر، وحسب تعبيره، من الجسد إلى مرحلة التلقي والشهود للجمال الحقيقي حيث الفكرة السامية المترفعة عن الظاهر والجسمية[١٥]. كذلك تحدث ميشيل فوكو عن موت التعالي والرمزية المعنوية والسحر بصورة تمثيلية ضمن مرثية تثير الشجون والأسى، إذ أن: «البشر قد قتلوا آلهة الأولب، ولكي تكتمل هذه الملحمة قتلوا أنفسهم أيضاً، وبذلك انتهى عهد التعالي»[١٦]. فالحكمة، التي تعتبر من الموضوعات الأساسية للكتاب الحاضر، إنما هي واحدة من المفاهيم والمعاني المثالية

الماورائية ولها بنيانها الباطني الضمني الخاص بها والمرتبط بعمق مع العرفان والفلسفة والدين والفن. وإذا ما انضمت هذه الحكمة إلى الفن الإسلامي الديني، فإنها، وبلا شك، سوف ترتقي إلى رواق أعظم وفضاء أوسع.

على الرغم من أن التوجهات الظاهرية السطحية والميول الضمنية الشخصية المحددة هي الروح التي تحكم أكثر الجهود الفكرية والطابع الغالب على جميع الاتجاهات المعاصرة، فإنّ الحكمة، كما الفلسفة والعلم والعرفان، ذات جذور ثابتة مغرقة في القدم لا تبيد ولا تفنى تأصلت في الحياة البشرية إلى أن تجلّت من خلالها بصورة خطاب[١٧] اكتسب هويته الكلية المتأرجحة ما بين التسنّم تارة، والترجّل تارة أخرى، عبر سيرورة النقد لقابلية الترشح المعرفي من الأعلى والإبداع الفنيّ من جهة، أو عبر مقاومة ذلك من جهة أخرى.

وها نحن نرى، بغض النظر عن الأديان الاستعلائية الباحثة بكليتها عن المفاهيم المعنوية العميقة، أن الاتجاه الفكري لأقدم المفكرين والداعي إلى الدفاع عن المفاهيم الباطنية العميقة والمعقّدة قد ساهم في تنظيم هذا الخطاب الحكموي.

خطاب الحكمة

الحكمة في اللغة هي نوع من الإحكام في الأمور، بحيث لا يوجد أي فراغ فيها، وهذا ما يؤخذ في الأحكام العقلية التي لا تقبل البطلان والتحريف[١٨]. كما وأخذت الحكمة بمعنى المعرفة والعلم والتعقّل والعرفان، وكذلك أطلقت على معرفة الحق واكتساب علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، وكذلك بمعنى أنها البرهان والغاية لكل شيء[١٩].

سقراط واحدٌ من ثلّة المفكرين الرافضين للمعرفة بمعناها الحسي، إذ يقول إنّ المعرفة هي معرفة القيم الخالدة، وليست معرفة القيم التابعة للتأثيرات الحسيّة المتغيّرة أو التابعة للعقيدة الشخصية[٢٠]. ومن الواجب على البشر، برأيه، أن ينقّبوا عن الفضيلة والحكمة، لا عن المكاسب الشخصية. كما أن جلّ اهتمامه كان منصبّاً في تأدية رسالته الهادفة إلى إثارة الناس وحثهم على الوصول إلى أعظم وأهم ممتلكاتهم، وهي «النفس»، ولا يتسنى ذلك إلاّ بالحكمة والفضيلة[٢١]... إن هذا التلقي للحكمة من جانب سقراط إنما هو تبصّر في الحقيقة التي هي مصدر لخير الإنسان، وهي الحقيقة التي تقوده إلى السلامة والتوازن النفسي[٢٢]. أما أفلاطون، فهو ينظر إلى الفن بصورة سلبيّة، وهذا ناشئ عن اعتقاده بأن الفنّ لا يصوّر الأشياء بالشكل المطلوب، وإنّما يقلّد ما يراه في الظاهر، ومثال ذلك الرسّام الذي يرسم السرير. فعمله هذا نشأ عن تأثير الحواس الظاهرية، وهو بعيد كل البعد عن المعرفة الحقيقية[٢٣].

في المقابل تمكن أرسطو، من خلال مواجهته الدائمة مع الأمور السطحية الحسية أثناء

بحثه عن حقيقة الأشياء والوقائع، من الوصول إلى مفهوم الحكمة. فالحكمة والفهم الماورائي عنده يشكلان شيئاً واحداً. ويرى أن الفيلسوف هو الشخص الذي يبتغي معرفة العلّة الأولى وماهية الأشياء وواقعيتها، وهو الذي يطلب المعرفة لذاتها. والحكمة باعتقاده هي التي تجعل من الأصول والعلل الأولية للأشياء موضوع بحثها. وعليه، فإن المعرفة الكلية تشغل أعلى المراتب العقلية. وكذلك تعتبر الحكمة من أصعب العلوم وأبعدها عن الحواس لكونها انتزاعية، وتحتاج إلى كثير من إعمال الفكر والروية، وذلك خلافاً للإدراك الحسي الذي تتساوى فيه جميع الحيوانات، ولا يشير إلى أي شيء من الحكمة. والحكمة ـ حسب رأيه بمعناها الكامل والتام ـ هي عين ما وراء الطبيعة، وأن ما تبحثه الحكمة عبارة عن أربعة أشياء، هي:

ـ جوهر الأشياء أو ذواتها؛

ـ المادة أو الموضوع؛

ـ منشأ الحركة أو العلة الفاعلة؛

ـ الخير أو العلة الغائية[٢٤].

فمن يمعن النظر في هذه الأسس الأربعة، يدرك مدى قدرة الحكمة على سبر أغوار الأشياء والظواهر والوقائع وكشف حقائقها. وعليه، فإن أساطين الفكر والفلسفة الغربيين عرّفوا الحكمة بأنها أرقى أنواع السلوك الفكري الإنساني المتجلي في أعظم قدرة على كسب الحقيقة.

وفي الإسلام، ينبع هذا الجانب الحكموي المذكور في الدين والفلسفة والعرفان، من ذات الرسول الأكرم (ص)، من خلال تأكيده أن الحكمة تمثّل السرّ الذي ينجلي به الضياع، وتتبدد الحيرة بكشفه وإعلانه «الحكمة ضالة المؤمن»[٢٥]. وكثيراً ما يشير القرآن إلى «الحكمة»، فيقدمها كلفظة أساسية لها معناها الخاص بها، بحسب المعرفة اللغوية القرآنية، ويعتبرها إحدى نتائج التبليغ والمرحلة النهائية له، كما يرى أنها ثمرة التدبّر والتبصّر في آيات الوحي السماوي وما يعقبه من تزكية للنفس وتطهير لها «لقد منّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة»[٢٦].

إذاً، إن هذا الخطاب المشبع بالرموز والأسرار انتشر وتوسع عبر أكثر من ألف وأربعمائة عام ضمن سير تعقلي تكاملي، مواكباً إياه التجربة الدينية والمعرفية الفلسفية والشهود العرفاني. وها نحن نرى أن هناك جمعاً غفيراً من الفلاسفة والعرفاء قد ساهموا في إغناء هذا الخطاب، فأفشوا وأعلنوا كثيراً من أسرار الحكمة، على الرغم مما قد بقي من غوامض مكنونات جواهرها، فلم يتمكن أحد من الكشف عنها، فبقيت بكراً في خزانتها، ومن هؤلاء الفلاسفة والعرفاء نجد أبو علي ابن سينا و شهاب الدين السهروردي ومحيي الدين ابن عربي وصدر الدين الشيرازي والحكيم هادي السبزواري. وبالنسبة لابن سينا وما يراه في الحكمة،

نجد أنه استدلالي البرهان، وهذا يتناسب مع شخصيته العقلية. إذ يعتبر الحكمة أساساً طريقة عقلية لإدراك حقيقة الواقع، ويرى أنها صناعة يتمكن الإنسان بوساطتها من إدراك كل ما في هذا العالم بواقعية النفس الأمرية، أي يدرك الموجود بما هو هو[٢٧]، ويعتبرها كذلك نوعاً من الأفعال والتصرفات الواجب على الإنسان تعلّمها كي يتمكن من الرقي والتعالي[٢٨]، وفي النهاية نجده يقدمها بشيء من الإغراق، فيعرّفها بأنها أشرف علم بأشرف معلوم[٢٩]. أما شهاب الدين السهروردي، وعلى الرغم من أنه إشراقي المشرب، شهودي المعرفة، ويتلقى الحكمة على هذا الأساس، فإنه لا يرتب درجاتها طبقاً لهذا الاتجاه، وإنما ينظر إلى الحكمة والحكيم بوجهين: تألهي وغير تألهي، فيقسّم الحكماء بناء على ذلك إلى ثلاثة أقسام:

- حكيم بحاث عديم التأله؛

- حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث ولا يقيم وزناً له؛

- حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث وذو براعة في العلوم العقلية[٣٠].

هذا الترتيب يدلّ على أن السهروردي، وعلى الرغم من اعتقاده بسموّ الحكمة ورفعتها، لا يعتبرها إلزاماً إلهياً غايتها ساحة القدس السرمدية. والسهروردي يعتبر ممن ساروا على النهج الأفلاطوني الشهودي، ولم يُعِر الاستدلال أيّ اهتمام.

أما محيي الدين بن عربي، مؤسس نظرية العرفان النظري، فهو ينظر إلى الحكمة من خلال تجربته الشخصية، ويرى أنها تكامل النفس من طريق معرفة حقائق الموجودات بما هي، ويرى أن الحكمة هي أيضاً الحكم بوجود تلك الحقائق بواسطة البحث والاستدلال والبرهان[٣١].

ويرى صدر المتألهين، الفيلسوف الذي مزج بين العقل والعشق، في الحكمة أسلوباً خاصاً يمكّن النفس الإنسانية من الوصول إلى درجة التعالي تحصل من خلالها على أعظم قدر من السعادة[٣٢]. كما يعتبر الحكمة أحياناً صناعة نظرية يبحث فيها كيفية الوجود النفس الأمري(٣٣). أما الحكيم هادي السبزواري، فيرى في الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني (الخارجي)[٣٤].

على كلّ حال، نجد أن هذا الخطاب الحكموي المأثور، وضمن إطار لغوي واسع، يحتوي على طيف من الألفاظ يمكن عرضها وفقاً لهذا الترتيب: التعالي - الكمال - الباطني - الوجداني[٣٥] - الغاية - الحقيقة - الواقع - الذوق والشهود - الأسلوب - القاعدة - الوسيلة - الصناعة - العقل - التعقل - التوقد - الإنسان ونفس الإنسان - الحلم - الصبر.

هذه التعبيرات اللفظية تدل على وجود مفهوم معرفي مكنون فيها، وهذا المفهوم هو مفهوم واقعي حقيقي، وجهته التعالي والكمال، ونهايته عروج الإنسان وارتقاؤه إلى مرتبة الحقيقة،

وذلك من خلال البحث المستمر عنها، سواء من طريق الذوق والكشف والشهود أم من طريق المنطق والعقل والاستدلال.

إن اعتماد نتيجة الأبحاث اللغوية سوف يقود بلا شك وبدون أي غموض إلى مشاهدة عملية تجلّي الحكمة بفطرتها الشريفة القدسية التي تصبو إلى الحقيقة بمنهجي العقل والشهود، كما يبيّن أيضاً سموّ الحكمة وتعلّقها بفضاءات التعالي المتسامية. وعليه، فإن تلاقح تعالي الحكمة مع الفن الديني الإسلامي سوف يؤدي إلى الانتقال بهذين الاتجاهين (الفن والحكمة) إلى بعد ملكوتي ماورائي وتفسير ديني إلهي ينتهي إلى روضة الإسرار وتجلي الأسرار حيث خلسات العشق العرفانية.

من المهم هنا، قبل الدخول في الدائرة السماوية الملكوتية لهذه الحكمة، التذكير بمدى حضورها في أفكار المفكرين اللاإلهيين؛ الحضور الذي يجعل باب الحوار مفتوحاً على مصراعيه في عالمنا المعاصر. فعلى سبيل المثال، نجد أن فرانسوا ليوتار، وهو واحد من فلاسفة ما بعد الحداثة، ودون أن يكون له انتماء ماورائي أو حتى أي تأثير ذهني بالبعد الملكوتي الديني للحكمة والفن، يقدّم لنا الحداثة بصورة نقدية، فيقول: «إني أسمي ذلك الفن **الحداثة** حيث إن مهارته الوحيدة تتجلى في الإشارة إلى الحقيقة التي تقول بأن الشيء الذي لا يمكن الإشارة إليه[٣٦] أمر موجود[٣٧]». وكذلك جياني فايتمو أحد مفكري ما بعد الحداثة نجده يذكّر بموت الفن الذي كان هيغل قد أشار إليه؛ ذلك الموت الذي سبّبته الثقافة والمدنية الرأسمالية، إذ جعلت من الفنّ إنتاجاً فنياً[٣٨] استهلاكياً كغيره من البضائع والمنتجات الصناعية. ولكن هذا الإنتاج إنما يتم إنتاجه من خلال وسائل الإعلام الجماعية[٣٩]، والثقافات الشعبية المحلية[٤٠]، إذ ينعدم عند ذلك وجود أي فنان كبير أو وجود أثر فني كبير من الممكن أن تكون قد تجلّت فيه أحاسيس ومشاعر الفنان ذاته[٤١]. وهذا يعتبر نوعاً من الرؤية الحكمية الاستعلائية التي عبر عنها السهروردي بأنها تتعلق بحكيم بحّاث عديم التأله. ويعتقد فايتمو، في نهاية مرحلة ما بعد الحداثة، أنه يجب على أتباع الفلسفة الجمالية في الغرب البحث في مسألة أفول الفن وهبوطه، وأن ينظروا إلى مسألة الوجود والجوهر الفني بنظرة أدقّ وأعمق حتى يعتبروها حقيقة ما ورائية. وكذلك من الواجب أيضاً على الفلسفة الوجودية أن تفسّر ظاهرة الهبوط الفنّي وتحديد موقع الوجود الأزلي الخالد في الآثار والنتاجات الفنية المعاصرة[٤٢]. إن الأفكار النقدية التي يحملها أولو النظريات ضدّ الاتجاهات المعاصرة التي تقود الفن نحو الحضيض، إنما تشير إلى التقدم لبعض الخطى الأساسية في سبيل الفهم الفني العميق والارتقاء به نحو مراحل فوق حسيّة.

على كل حال، وعلى الرغم من أن الحكمة تعتبر خطاباً استعلائياً، فإن التعالي يرتبط غالباً بالدائرة القدسية المتعالية، ولا يرتبط لزوماً بالدائرة الدينيّة إلاّ في حال انتمائه إلى خطاب

ديني. وإن الاستعلاء «التعالي» الذي نتكلم عنه في هذا البحث لا يعتبر نوعاً من التعالي الكانطي، لأن كانط كان يستعمل[٤٣] هذه الكلمة كدليل على منطق شكّلته المعلومات السابقة[٤٤].

الحكمة والاستعلاء

تشكل الحكمة ومجموع ما يعبّر عنها من الألفاظ مجموعة استعلائية. إذاً، فما هو الاستعلاء؟ الاستعلاء «التعالي» هو كل أمر يهدف إلى تجسيد الأمور فوق الحسية المتعالية، ويبتغي في الوقت نفسه الإشارة إلى رموز وأسرار الوجود. وعليه، وبما أنّه يتعلق بالساحة المتعالية، فمن الممكن أن تساويه الفلسفة والعرفان والمذهب والفنّ والنظام الطبيعي للذات المتعالية، لا بل قد تتحد معه هذه الأمور أحياناً، وحيثما كان الأمر مرتبطاً بالمضمار الديني. وطبقاً لرأي رودولف أوتو، فإنه لا يتعلق بالساحة الباطنية[٤٥]، بل بساحة مغايرة مطلقاً[٤٦]. وفي هذه الحالة يكون الاستعلاء أمراً قدسيّاً ينظر إلى الأمور الإلهية المتعالية. وكما يقول كيسلر، فإن الاستعلاء هو التوجه من الذات إلى ما فوق الذات، وما فوق الذات إما أن يكون باطنياً أو أمراً علوياً له اتساعه الوجودي في العالم الخارجي، وهذا ما يعني أنّ مجرّد وصول الإنسان إلى أقصى أبعاده الوجودية الخارجية، فإنّه، وبدون شك، سوف يمضي به الأمر إلى ما وراء ذلك، وهذا بعينه حاسّة الاستعلاء الإنسانية(٤٧). فالاستعلاء يقدّم للسالك عبر سيرورة التعالي نوعاً من الهيام والشوق والوجد والجذب الذي يعبّر أحياناً عن القبض والخوف، وأحياناً عن البهجة والبسط والرجاء. إذاً، ليس غريباً أن تكون الحكمة بالمفهوم الاستعلائي سبباً في إضافة فضاء وفسحة واسعة من العشق والهيام إلى الاتجاه الديني.

الفروقات والمشتركات بين الدين والفن

تتحدث حكمة الفن الإسلامي حول الفن الديني عموماً، والإسلامي خصوصاً. والسؤال: هل من علاقة بين الدين والفن؟ يتفق أكثر المفكرين على أن العلاقة بين الدين والفن والتجربة الجمالية كيفيّة ذاتية قابعة في الفن ذاته. وبناء على ما تشير إليه آراء أولئك المفكرين، نرى أن بين تجربتي الفن والدين الاستعلائيتين فروقاً واشتراكات، وأن أهم ما يشترك بينهما توجههما نحو الأمر المتعالي. وعليه يعتقد رودولف أوتو أن الأمر المقدس والأمر الجمالي المتعالي في الفنّ واحد من جهتين: الأولى أن كلاً منهما خارج عن دائرة الوصف، والثانية أن لكلّ منهما خصوصية إيصال عملية التنزل المعرفي والتعالي إلى المتلقي، حتى أن شدة الاشتراك بينهما قد تكون حافزاً لاستخدام التجربة الجمالية الفنية في عملية إثارة التجربة الدينية[٤٨].

إن كلام أوتو هذا يذكرنا جميعاً بتجاربنا المشتركة والمتكررة في ما يتعلّق بالمعابد.

فالتجربة الجمالية في المساجد الإسلامية تتجلّى في رقوش وخطوط متنوعة، وتتجلّى التجربة ذاتها في الكنيسة في تماثيل ورسومات، وتظهر في المعابد الهندية والفيدية والبوذية عبر تماثيل متنوعة تسعى إلى إضفاء ما وراء الحسن. ويرى رودولف أوتو أن الفارق بين التجربة الجمالية وتجربة القداسة يشبه إلى حد بعيد الفارق بين الإحساس بالعظمة وبين لقاء الله من جهة أخرى[٤٩]، وهذان يختلفان في درجة الشهود. ويوضح أي. أي تايلور هذا التفاوت في المثال التالي: «إذا دخل شكسبير إلى الغرفة، فمن الواجب القيام احتراماً له. أما إذا دخل المسيح، فالواجب يفرض علينا الركوع أمامه[٥٠]». فالأمر الأول يحكي تجربة عرفيّة جمالية، والثاني يحكي لنا توجّهاً دينياً. إذاً، فالتعالي عماد التجربة الجمالية للفن والدين. ومن الممكن لعلم الجمال أن ينظر إلى الأمر المقدس والقضايا ما وراء الحسيّة، ويؤيده قول كسلر في أن علم الجمال يتضمن الإحساس بالحيرة والدهشة، بينما يتضمن الدين التعبد والحمد والثناء. ولكي يتضح هذا الاشتراك وهذا الاختلاف يمكننا القول، أولاً، إن التجربة الجمالية في الواقع غير غائية، في حين أن التجربة الدينية غائية في واقعها؛ ثانياً، إن طبيعة التجربة الجمالية للفن تختلف عنها في التجربة الدينية، على الرغم من أن موضوعهما واحد، ويتمثل في الأمر المطلق[٥١]. فأفلاطون، وعلى الرغم من اعتقاده بمراتب الجمال، يرى اختلاف التجربة الجمالية عن التجربة الدينية، خاصة عندما يكون موضوع الفن هو من الأمور المحسوسة. ولكن عندما تكون الغاية من أية تجربة هي الجمال المطلق، فإن ذلك سوف يؤدي إلى الاتصال بالله، ولا يمكن إدراك هذا الجمال المطلق في فضاء ما وراء الجمال الحسّي أو حتي العقلي، أي عبر الاتحاد الشهودي العرفاني[٥٢]. وفي مقابل أفلاطون القائل بفضائي الفن المحسوس وما وراء المحسوس، نجد أن أفلوطين يرفض أي اختلاف أو تفاوت بين التجربة الدينية والتجربة الجمالية، لا بل يعتبرها أمراً واحداً[٥٣].

الفن الديني

عندما ندخل في أجواء تجربة الفن الديني المقدس، نجده فسحة مليئة بالمفاهيم والتعاريف المتنوعة، والتي نكاد نجزم أن هناك من بين جميع تلك المفاهيم مفهوماً واحداً يمكننا قبوله وإثباته، وهو مفهوم «الأمر المتعال» أو «المقدّس»[٥٤]. والفن الديني في الحقيقة هو تجربة جمالية تتعلق بالأمر المتعال والمقدّس والأمر الصادر عن فضاء ما ورائي سماوي.

عندما نرى على طول الثقافة والحضارة البشرية دخول تجربة المقدّس في مجال الفن والأدب وعرصات الفكر والتنظير، فإننا، وبسبب التنوع في الخطاب، نجدها قد أدت تلقائياً إلى التنوع في الإدراك والتلقي، وهذا ما يعتبر بذاته نتيجة طبيعته أيضاً تدخل ساحة الفكر والمعرفة الفنية. فبمجرد المرور على تاريخ الفن، منذ الإنسان الأول وحتى اليوم، يؤكد لنا أن الأمر المتعال المقدّس في الفن الذي يحمل طابعاً دينياً قد تجلّى بشكل تجريدي صرف،

كالأشكال الهندسية والقوالب الزخرفية، وأحياناً نجده قد تجلّى بصورة طبيعية وتعبيرية Express conisme(٥٥)، وزمانية عبر عرض رمزي وتمثيلي، وأحياناً نجده عبر تعبير الأشكال والصور «تشويهها» Deformation(٥٦)، وذلك لإضفاء المعنى والعمق الحسي(٥٧) عليها... هذه الآثار الفنيّة سواء أكانت لأغراض سحرية أم اقتصادية أم دينية (ابتهالية، طقسية) كما هي الحال في فنّ ما قبل التاريخ(٥٨)، أو كانت للتعبير عن توجهات دينية، كما هي الحال بالنسبة للفن البوذي والإسلامي والفن الإيراني القديم، أو كانت تكملة للرسالة والتبشير الديني، كما هي الحال بالنسبة للفن المسيحي، فإنها جميعاً ساهمت في تحقق وتجلّي التجربة الجمالية المتعلقة بالأمر المقدّس. وعلى هذا استفاد الفن الديني من الأسلوب التجريدي في عملية التعبير بالرمز أو التمثيل أو في استخدام الرمز والدلالة والتمثيل من خلال عرض الأشكال والصور الرمزية Figuratif.ve(٥٩)، أو من طريق إعادة تصوير الطبيعة الواقعية الصرفة (كما هي الحال بالنسبة لفن عصر النهضة أو فن المقاهي الديني). وبأي شكل كان، فإن ذلك يعتبر تجربة جمالية تتعلّق بالأمر المقدس، حيث الجوهر الأساس لأي تفسير يتعلق بالفن الديني. وفي الحقيقة، فإن أهم الخطى المتعلّقة بتعريف الفن الديني تكمن في تحليل الأمر المقدس وكيفية التعبير ونقل هذا التحليل.

يعتقد ميرجا إيلياده أن الثقافة والفن الديني يمتلكان التجلّي القدسي، ويقول في ذلك: «إن التجلّي المقدس هو عبارة عن ظهور الأمر المقدس «المتعال» في واقع مادي وفي مرتبة تختلف تماماً عن واقعية العالم المادي وأعمق منها، كما يظهر في الوقت ذاته في أشياء مكمّلة لعالمنا الطبيعي الفارغ من أي قداسة، وبالتالي فإن مجرد تجلي هذا الأمر المقدّس في هذه الأشياء يساهم في ترقيها إلى مرتبة ذات صبغة سرّية وفوق أرضية»(٦٠). وكما قال السيد حسين نصر في مقاله «الفن المقدس في الثقافة الإيرانية»، فإن الأمر المقدس يحكي لنا تجلي عوالم سامية في عوالم الوجود النفسانية والمادية. كما أن منبع إشراق الأمر القدسي هو العالم الروحاني المترفع عن العالم النفسي الباطني(٦١). فمع الاهتمام بهذا المبدأ نرى أنّ كلّ مفكّر يبتغي تعريف الفن الديني، سوف يقدّم هذا التعريف بناء على معرفته أو مدى إعجابه بالرّمز أو الدلالة أو الإشارة أو تعلّقه بالواقع الخارجي، أو قد يقدّمه بصورة خاصة اعتماداً على الأسلوب التجريدي أو التجريبي أو التصويري الرمزي (Figuratif.ve)، ومثال ذلك التعريف القائل بأن الفن الديني هو مجموع الآثار الفنيّة التي تعرّف المتلقي (القارئ - السامع - المشاهد) بالأمر المقدس، وهذه هي الآثار التي قد صنعها أو صوّرها أو اختارها البشر كتلك التماثيل واللوحات البيزنطية وحدائق (مراكز) الترويض الروحي التي تعرض لنا التجربة الاستعلائية عند البشر. إذ أن هذه الآثار ليست استعلائية، وإنما تعكس التجربة البشرية مع الأمر المتعال والمقدّس(٦٢).

على كل حال، كان للفن المقدس بأشكاله وأساليبه المختلفة حضور فاعل في مجال الحضارة والثقافة البشرية. ولكن من الناحية النظرية، ومن خلال تصنيف كلّي، يمكننا القول إن المفكرين عمدوا إلى تحليل أساليب التعبير الفنية عبر اتجاهين أساسيين يتحد كلاهما في أمر أساسي هو أن الفن المقدّس بجميع وجوهه وتجلياته يهدف إلى إعلان الحقيقة الذاتية للأشياء والظواهر، وهذا التحقق العيني الخارجي (الإعلان) بدوره يتم بأسلوبين حسب رأيهم: الأول، يعتمد، في تلقّي الفن المقدس والديني، على أنه يقدّم لنا الحقائق المتعالية والماورائية والدينية في رموز وإشارات أو بصورة تجريدية خالصة؛ والثاني، يعتمد في أنه لن تتمكن الفنون الدينية من تقديم التعبير الواقعي أو الطبيعي (Naturalist) الناجح إلا عندما تعبّر عن المفاهيم الدينية التي تظهر معها وتتجلّى حقيقة باطن الأشياء والوقائع. فالتوجه إلى الطبيعة بنظرة طبيعية وعشقية صرفة مع إهمال بعض جوانبها يؤدي في الواقع إلى أن يكون الفني الديني الطبيعي والواقعي أقرب إلى الرمز والإشارة، ومثاله فن العصور القديمة في مختلف الحضارات أو الفن الهندي في مختلف الحضارات، أو الفن الهندي في مختلف مراحله التاريخية. وهناك أيضاً، إلى هذين الأسلوبين، أسلوب ثالث يمثّل في الحقيقة نوعاً من التنظير مبني على أساس النظر إلى الأشياء والظواهر والوقائع بمنظارين في آن واحد، أي بنظرة واقعية خارجية من جهة، وأخرى معنائية رمزية، وهذا ما يطلق عليه «الرؤية الأيوية». فالشكل الخارجي الظاهري للأشياء يمتاز، بناء على هذه النظرة، بأهمية لا بأس بها. ولكن هذا الشكل يشير إلى ميادين واسعة من المفاهيم تشمل طيفاً واسعاً يمتد في ما بين التراب وأفلاك السماوات، وصولاً إلى الديار المقدسة. ومع وجود مثل هذه النظرة المفعمة ذاتياً بالرموز والإشارات، يمكن توضيح الفن المقدس بالصورتين العينية (الخارجية) والذهنية. وتستطيع الظواهر الحسيّة، بناء على هذه النظرة، الإعلان عن حقيقة الأشياء، مع احتفاظها بقيمتها الذاتية. ومن الطبيعي والحال هذه أن تتحول الظواهر الحسية إلى صور خيالية تتغيّر هيئاتها دون أي انتقاص من واقعيتها أثناء عملية الإنشاء الفني، وذلك بهدف اكتساب المعنى والتعبير عن الرموز وقراءتها.

يؤكّد بوركهارت، بكثير من الإغراق، الخطاب الرمزي في الفن المقدّس، ويعتقد أن هذا الخطاب يشكل ذاتيّ الفن المقدس، ويُعتبر جزءاً من طبيعته. كذلك يرى في الفن المقدس ذاك الفن الباثّ للرموز الإلهية والمرآة العاكسة للرموز والكتابات والتمثيلات التي أنشأها الإله وصورها... هذا الاتجاه الرمزي يؤدي إلى سلب الطبيعة عن الفن المقدس، وبالتالي تنحصر قدرته في الكشف عن صبغة الأشياء الإلهية. وعلى هذا ستكون كيفية عمل الروح الإلهية هي المثال والنموذج المحتذى في الفن الإسلامي، وهذا ما لا يمكن التعبير عنه إلا من طريق الرمز والدلالة والكناية. ومن خلال توضيح بوركهارت لرأيه، توصّل إلى أن للفن المقدس في ما يتعلق بالشكل والمعنى والأسلوب تعبيراً خاصاً. وعلى هذا لا يمكن للموضوع الديني ذي

الخطاب الواقعي أن يسمّى الفن المقدس أو الديني، لأنه يفتقر إلى الرمزية والكتابات الخاصة والأسلوب المعرفي الخاص الذي يهب الفن الديني معناه[٦٣]. وهذا التأكيد من جانب بوركهارت على هذا الأسلوب الرمزي قابله علماء الفن بالنقد تارة، وبالرفض تارة أخرى، وذلك لأنه يخرج كثيراً من الآثار الفنية الدينية الهندية والمسيحية القروسطية من دائرة الفن المقدس. ومن المحتمل أن يكون بوركهارت قد توصل إلى هذا المنهج بإلهام من أفلاطون الذي لم يكن ليعتبر تقليد الطبيعة فناً. ولكننا نجد فريتهوف شو آن في مقابل بوركهارت، والذي يناقضه في ما يتعلق بعملية إظهار الطبيعة أو الواقع في الفن المقدس ولا ينفيهما بهذه الشدّة، لأنه يعتقد أن حقيقة الأشياء معلنة تلقائياً في ذات الطبيعة، كما يمكنها أن تتجلّى عبر صور وأشكال ملموسة ذات صبغة طبيعية (Naturalist)، وينظر إلى التهرّب من التعرّض للطبيعة من جميع النواحي على أنه من أخطاء أتباع المدرسة الطبيعية والمدرسة الواقعية، وأن هذا الإشكال رد على المدرسة الطبيعية في مسألة كيفية مشاهدة الطبيعة وتبرير ذلك، بل يرد على عقيدتهم المنحازة القائمة على حصر الفن في تقليد الطبيعة الصرف. يقول شو آن «إن مشاهدة الطبيعة الصحيحة تتطابق إلى حدّ ما مع الفن التقليدي، ومع الفن الرمزي المقدس كما هي الحال في الفن المصري الذي لا يرجع إلى العهد الفرعوني أو فن الشرق الأقصى. وفي هذه الحالة ستكون المشاهدة الطبيعية ذات صبغة عقلانية أيضاً، وليست مزاجية فردية. كما أن الواقعية الروحية عند الرسامين الصينيين لا تشبه بأي شكل كان الاتجاه العالمي القائل بأصالة الجمال. ولذلك يقول شو آن، منتقداً الاستهتار بالطبيعة وعدم الاهتمام بها مسيحياً «إن إهمال الطبيعة في الفن المسيحي أدى إلى عدم التطابق أو حتى التناسب بين الحد الأعلى أو في مشاهدة الطبيعة والحد الأكمل للرمزية في ذاك الفن». كما يرى أن الفن المسيحي يستطيع أن يجمع عمق مشاهدة الطبيعة مع رمزيته ومعنويته، كما حصل في مجالات عدة[٦٤].

يرى المفكّر الهندي كوماراسوامي، كما كثير من المفكرين، أن مبدأ كلّ من الفن التقليدي والفن المقدس واحد، لا بل يرى هؤلاء أن كلا الفنين فنّ واحد. كذلك، وضمن دفاعه عن الفن التقليدي الموجود بصورة رمزية، يرى الفن المقدس فناً تقليدياً[٦٥]، ويشارك بوركهارت في أن شرعية الفن المقدس تكمن في رمزيته وكنائيته وتجريديته، ويرى بعد المقارنة بين أسلوبي التعبير للفن المتعالي (التمثيلي والتجريدي) أن الناظر إلى رسوم الفن المقدس كمن ينظر من خلال نظارة شمسية، ولكنها مع ذلك أفضل بكثير من أن لا نرى شيئاً[٦٦]. وهكذا يصل كوماراسوامي من خلال التجربة الفنية للفن الهندي، إلى أن الحضور المباشر للفن الديني والتلقي المباشر له يبقى أكثر اعتباراً وأهمية من الفن التمثيلي الذي يشبه النظارة الشمسية الحاجبة للنور، ويسترسل بكلامه العرفاني «إن الفن التمثيلي لن يكون مفيداً إذا ما حدثت الرؤية المباشرة وجهاً لوجه»[٦٧]. ويرى الدكتور علي شريعتي أن الفن أساساً ذو ذات مقدسة.

وتشير التعاريف التي قدّمها عن الفنّ المقدس إلى أنه لم يطرح الفن المقدس كنوع خاص من الفنون، وأن الأثر الفني الأصيل يكوّن مع العرفان والمذهب عائلة واحدة، إلاّ أن طريقهما مختلفة في المرحلة التي يعاني فيها العرفان والمذهب هاجس الانتقال من «الأين» إلى «اللاأين»، بينما يكون الفن في هذه المرحلة عبارة عن محاكاة، وهذه المحاكاة ليست كالمحاكاة الأرسطورية المعبّرة عن تقليد الطبيعة، وإنما هي محاكاة تعبّر عما وراء الطبيعة وعن الانسجام والتناغم الجميل الموجود في هذا العالم والشبيه بجمال العالم العلوي. فالفنّ إذاً تقليد عن وراء المحسوس بهدف إيجاد ما هو غير موجود في الطبيعة، على الرغم من التنقيب عنه فيها(٦٨).

مهما يكن، فإن مفكّري الفن الديني يرون أن هذا الفن ذو فطرة سماوية معنوية وروحية. وعليه يمكننا القول إن الحكمة مكنونة في ذات كلّ فنّ ديني.

حكمة الفن الإسلامي

إن مصطلح الحكمة، كما قيل بداية، يعتبر خطاباً أو ثابتاً من ثوابت تاريخ الفكر والعرفان. وكانّ أوّل من أدخل هذا المصطلح في الأبحاث النظرية للفن الإسلامي هو بوركهارت، وذلك بعد أن كان قد أخرجه وضمّه إلى الفن الإسلامي بقالب جديد. ومنذ ذلك الوقت، وهذه الكلمة تستخدم بكلّ ثقلها المفهومي عبر سيرورة تفسير الفن الإسلامي والكشف عن تفاصيله. ولا بد من القول إن بوركهارت قد طرح هذا الاصطلاح بناء على تلقيه وفهمه الخاص للفن الإسلامي، إذ كان يعتقد أن الفن الإسلامي يستند إلى حقائق أساسية تفسّرها مجموعة أو سلسلة من الكلمات المنتظمة، وفي مقدمها لفظة التوحيد الإلهي. وهذه الكلمات هي عبارة عن التوحيد الإلهي والوحدة والكثرة، والنظم والعلم والجمال. ونرى أن لكلمة الوحدة من بين هذه الكلمات مكانتها الخاصة، وذلك نظراً للمعنى الذي تضفيه على التوحيد الإلهي. وفي ذلك يقول بوركهارت «وينعكس الفن الإلهي (في القرآن الله فنان مصوّر)(٦٩)، حسب الاتجاه الإسلامي قبل كل شيء، من خلال تجلّي الوحدة الإلهية في جمال وانتظام هذا العالم. هناك وحدة وتناغم وانسجام في عالم الكثرة، وهذا ينعكس في النظم والتوازن. كذلك فالجمال بنفسه يمتلك كل هذه الجهات، والتوصّل إلى الوحدة من خلال هذا الجمال يعتبر الحكمة ذاتها. ولذلك فلا بد من أن يكون الفكر الإسلامي بالضرورة هو الصلة التي تصل بين الفن والحكمة». كما يقوم الفنّ في نظر المسلم على أساس الحكمة والعلم، وليس العلم في الحقيقة سوى وديعة الحكمة التي صوّرت وتمّ التعبير عنها»(٧٠). وفي الحقيقة، فإن الفن الإسلامي، حسب رأي بوركهارت، يتعلق بالوحدة والكثرة بحرية جمالية غير فردية، إذ تتحول هنا جميع الكثرة إلى وحدة عبر نسق جماليّ بديع ومنظم. فبناء على هذا التعريف، يستطيع الفن الإسلامي أن يمنح العالم وبأي شكل كان نوعاً من الصفاء والوضوح، ويساعد البشر في تخطي الاضطرابات

والهواجس الناشئة عن الكثرة ليصل بهم إلى ساحل الهدوء وبر الصفاء اللامتناهي. وكذلك يرى بوركهارت في «الحكمة» قانوناً يتم بموجبه وضع الشيء في موضعه، وإذا ما عُمل بهذا القانون في الفن الإسلامي، فسوف يكون معناها هو أن تحليل أي أثر أو إبداع فني يجب أن يتم بناء على القوانين المحيطة بمساحته الوجودية الخاصة، بحيث يجعل هذه القوانين قابلة للفهم والإدراك. ويستخدم بوركهارت قانون الحكمة من أجل تفسير مفهوم كلمة التوحيد الأساسية «لا إله إلا الله» في الوقت نفسه الذي تحتفظ فيه كل المراتب الواقعية المختلفة (الكثرات) باختلافها وتمايزها، فيأخذ كلّ شيء مكانه تحت قبة الأحدية العليا اللامتناهية، مما يعني أنّه، وبمجرّد تشخيص الأمر على أنه متناه في نفسه، لن نستطيع آنئذ أن نعتبره أمراً واقعياً إلى جانب الأمر اللامتناهي. وهنا تذوب الظاهرة المتناهية في اللامتناهي. ولكن عندما نعطي المكانة الرفيعة للأمر المتعالي اللامتناهي خطأ إلى الظاهرة الفانية سوف نكون قد وقعنا في شرك وهم عظيم وسوف يشاهد الفنان المسلم هذا الخطأ بعد سريانه وتجلّيه في الفن التصويري. إذاً فقانون الحكمة عبارة عن جهد وقائي لمنع سريان هذا الخطأ الكبير (٧١).

يستعمل بوركهارت هذا القانون كنموذج في مجال العمارة والنقوش الرقشية، ويرى أنه من الواجب على العمارة إظهار التوازن الارتكازي. والحالة الكمالية للأجسام الساكنة تحصل على مجال لتجليها بصورة بلّورية منتظمة، ثم يشرح مثاله المتعلق بالعمارة والنقوش الرقشية كالآتي: نحن نعلم أنّ البعض قد وجّهوا انتقادات إلى العمارة الإسلامية والرقش بنوعيه الهندسي والنباتي لجهة أنها لا تظهر الأعمال الثابتة الساكنة بصورة ظاهرة مبرّزة، خلافاً لعمارة عصر النهضة التي تمنح القوة والمتانة إلى مكوّنات البناء. على أن أوضح ما يبدو فيه من ذلك هو نقاط إسقاط الأبنية والخطوط الممتدة فيها من كل جانب، فتمنح القوة للمكونات البنائية مع إعطائها نوعاً من الحركية الجسمية. ولكن هذا الأمر في المنظور الإسلامي قد حقّق خلطاً بين النظامين الواقعيين، كما يدل على عدم الصدق والإخلاص العقليين، فلو تستطيع هذه الأعمدة المنتصبة في الواقع أن تتحمل ثقل الأقواس، فما الفائدة المرجوة إذاً من وصول بعض الرقوش والخطوط الممتدة على جوانب عدة إليها في الوقت نفسه الذي نعلم فيه أن ذلك ليس من طبيعة الجماد.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فالعمارة الإسلامية لا تسعى لتحقيق الغلبة على الحجر من طريق إسناد الحركة الصعودية إليها كما هي الحال بالنسبة للفن القومي. فالتوازن الثابت يقتضي السكون. وكذلك، فالمادة الخام سوف تلامس النور من طريق صياغة الرقوش والزخارف والمنحوتات وإنشاء الفخاريات ذات الأشكال المدببة والصوامع المتعددة الأشكال والمنحوتة على طبقات متعددة. كما تتحول الحجارة والطلاء الجصّي والرسومات والمنحوتات الجصّية إلى درر وجواهر بعد أن تكون قد اكتسبت النقاء والشفافية، ومثال ذلك أقواس باحة

قصر الحمراء، أو أقواس بعض المساجد في المغرب، حيث تراها وادعة في بحر من السكون اللامتناهي، كما تتراءى لك في الوقت نفسه وكأنها تتلألأ بتموجات من النور تجعلها كالبلّور، مما يحدو بك إلى القول عندها إن جوهر هذه الأقواس ليس حجراً، بل هو نور إلهي وعقل خلاق انداح وامتزج مع الأشياء في توليفة خفيّة مكنونة.

هذا الأمر يثبت لنا أنّ «عينية» أو «شيئية» الفن الإسلامي، وبعبارة أخرى فقدان الحركة والانتقال الذهني والسرّي بالمعنى الصوفي (Mystique)، ليس له أيّة علاقة بالاتجاه العقلي. إذاً، أليس الاتجاه العقلي هو حصر الفهم والإدراك ضمن معيار معين: المعيار الإنساني؟ والفن في عصر النهضة يفسّر هذا المعنى من خلال التفسير المعماري الهيكلي مادّياً والمعماري الشبيه بهندسة الجسد، في حين لا توجد هذه المدّة الزمنية الطويلة بين الاتجاه العقلي وما جاء بعده من اتجاهات كالعبثية الفردية والرؤية الميكانيكية للعالم، ولا يوجد فارق كبير واضح في ما بينها. بينما نجد أن الجوهر المنطقي العقلي للفن الإسلامي لم يكن شخصياً وكيفياً، وسوف يبقى كذلك، إذ لا يوجد ما يدلّ على مثل هذه الاتجاهات فيه. فالعقل في الواقع - حسب رأي الإسلام - هو وسيلة لقبول حقائق الوحي، والتي ليست بحدّ ذاتها، بالنسبة للإنسان، عقلية صرفة ولا غير عقلية، وفي هذا يكمن شرف ونبل العقل وما يتبعه من شرف ونبل للفن.

إذاً، القول إنّ الفن يترشح عن العقل والعلم، كما يؤكد أساتذة الفن الإسلامي، لا يعني أن الفنّ أمر عقلي ويجب عليه قطع اتصالاته مع الكشف والشهود الروحانيين، بل على العكس، فالعقل هنا لا يبطل الإلهام، بل يبقي جميع نوافذه الوجودية مفتوحة أمام توارد قوافل الجمال اللافردي[٧٢]. وبناء على هذا، يرى بوركهارت في الحكمة أسلوباً تأويلياً لفهم الفن الإسلامي، وأن مضمون هذا الأسلوب هو تفسير وتأويل أشكال المعرفة الجمالية وإرجاعها إلى أسسها النظرية والعرفانية. فالسيد حسين نصر يتوصل إلى وصف الحكمة من خلال سيرورة التعريف بالفنّ الإسلامي، ويقول إن هناك نوعاً من التناظر والمحاكاة في ما بين الطبيعة باعتبارها إبداعاً لله وبين الفنّ الإسلامي باعتباره إبداعاً للإنسان. وهذا التناظر إنما هو ناتج من فطرة وطبيعة الفنّ الإسلامي. وهذه الفطرة هي «الذكر الإلهي»، ويرى أن الطبيعة مرتع «لذكر الله»، والفن الإسلامي أيضاً مرتع لذكر وتسبيح «الأحد». ومن خلال الاستمرارية في هذا التعريف يخلص إلى أنّ الحكمة هي العلم الوحيد الذي يملك القدرة على معرفة الفن الإسلامي، لأن الحكمة ذات إلهام «فوق فردي» يعود في النهاية «إليه». وفي ذلك يقول: «إنما تستحقّ الطبيعة أن تكون مرتعاً لذكر الله وتسبيحه لأن صانعها هو الله. والصانع من أسماء الله، ويستحقّ الفن الإسلامي أن يكون مرتعاً لذكر «الأحد» وتسبيحه لأنه، وعلى الرغم من أن الإنسان هو من خلقه، حيث كان هذا الخلق ناشئاً عن نوع من الإلهام فوق الفردي، إي إلهام ماورائي يعود في النهاية إليه»[٧٣]. يضيف السيد حسين نصر الصبغة الروحانية

والاستعلائية للحكمة في ارتباطها مع الفن الإسلامي، قائلاً: «يقوم الفنّ الإسلامي على معرفة ذات صبغة معنوية روحانية أطلق عليها التقليديون من كبار الفن الإسلامي الحكمة. فالحكمة هي المعرفة بفطرة روحانية»[٧٤]. كما يسعى حسين نصر في تعريفه للحكمة إلى إنهاء الاختلاف والتباين بين العقل والروحانية، ويعتقد مع ذلك بأن الحكمة تقوم على علم باطني لا ينظر إلى ظاهر الأشياء. وفي ذلك يقول: «لا فارق في الإسلام بين الروحانية والعقلية، بل هما وجهان لحقيقة واحدة، والحكمة التي يقوم عليها الفن الإسلامي ما هي إلاّ الجانب العقلي للروحانية الإسلامية. وكما قال توما الإكويني (الفن يشكّل شيئاً بدون الحكمة). هذا القول يظهر في أوضح وأجلى وجوه الفن الإسلامي. وهذا الفن ينطوي على علم باطني ينظر إلى الحقيقة الباطنية للأشياء. إذ استطاع بواسطة هذا العلم وما أهدي إليه من النعمة المحمّدية أن ينتقل بحقائق الأشياء المكنونة في خزائن الغيب ويجسّمها في عالم الوجود المادي الجسماني»[٧٥].

كما بحث الدكتور غلام رضا أعواني في الحكمة وطبيعة علاقتها بالفن، فتوصّل إلى أنها ذات روح إلهي. وبعد نقده لرأي أفلاطون القائل بطرد الفنانين من المدينة الفاضلة، ونقده لرأي أرسطو القائل بالتباين بين الحكمة والفن، يقول «إن الرؤية الدينية، وخلافاً لآراء المفكرين السابق ذكرهما، تقول بعدم التباين بين الحكمة والفن، وإن الفنّ والعرفان والحكمة المقصود بها الفلسفة بالمعنى الحقيقي الإلهي يعودون إلى أصل واحد». عندئذ وضمن الإشارة إلى الفوارق بين الحكمة والفلسفة والفن، يقدم رأيه ويقول: «يمكن للفنان أن يكون حكيماً بالمعنى التقليدي للكلمة، ولهذا نجده يسعى إلى إضفاء العينية والتحقق على الحقائق التي رآها، كما هو شأن جميع الفنانين بمختلف أساليبهم، سواء أكان ذلك شعراً -كما هي الحال عند سعدي وحافظ ومولوي- أم عمارة حيث أن وسيلة التعبير الطين والحجارة»[٧٦]. كذلك يعتقد أن بعض نماذجنا الفنيّة أساساً إمّا أن تكون تعبيراً عن الحكمة أو أن تكون خطاباً عرفانياً مباشراً. ومن الممكن تحقق هذه الحكمة بصورة خارجية من طريق الموسيقى، لأن الموسيقى الحقيقية تستطيع أن تبث حقائق الحكمة عبر الأصوات (أنغام وألحان) ومن طريق فن رسم الخط ومظاهر فنيّة أخرى[٧٧].

ومهما يكن، فنحن في نهاية هذا البحث (فهم حكمة الفن الإسلامي) ومن خلال ما قدّم من تعاريف تتعلق بها من جانب المفكرين، نرى أنه قد تم إثبات ما قيل في البداية حول حكمة الفن الإسلامي بأنها أشرف علم بأشرف معلوم. فأما كونها أشرف علم، فهذا يرجع إلى أنها ذات طبيعة عقلية شهودية ومعنوية وإلهية. وأما ما يتعلق بمقولة أشرف معلوم فذاك يرجع إلى الفن الإسلامي لأنه ذو صبغة إلهية مقدّسة. فما يمكن إضافته إلى هذه الأقوال على أنه إدراك وفهم جديد لحكمة الفن الإسلامي، بحيث يأخذ حيزاً في ساحة الفكر لا بد من استنتاج تعقبه تعاريف جديدة.

وبصفة عامة، فإذا ما تركنا مفكري النحلة الدينية ـ الفلسفية والعرفانية الذين يقرّون قطعاً ـ وبدون أي جدل ـ بالصبغة القدسية المتعالية للفن الإسلامي وحكمة هذا الفن، نرى أن أكثر المفكرين على أربع توجهات بالنسبة للفن الإسلامي:

ـ الأول ينفي الشخصية في الفن الإسلامي. ولقد تكلم في ذلك كل من غانون(78) وبوركهارت(79) وغيرهم من المفكرين الذين نفوا أي دافع شخصي في عملية خلق الفن الإسلامي، كما حذّروا في الوقت نفسه المخاطب أو المتلقي من النزوع الفردي الشخصي الخاص بالفن... وأكدوا أيضاً أن النزعات الفردية والعواطف الشخصية تشكّل مانعاً وحجاباً أمام التوجه المباشر إلى الله؛

ـ الثاني هو فرع لسابقه، ويقول بالمبدأ والغاية القدسيين للفن الإسلامي، إذ يرى المفكرون أن موضوع الفن الإسلامي هو ساحة القدس والملكوت. وعليه فلا يمكن لهذا الفن أن يحتوي على موضوعات ومضامين حياتية ومادية ملموسة، حتى ولو كانت طريقاً للعبور إلى العوالم القدسية، ويؤكدون على العلاقة القدسية المباشرة بين الله والإنسان، ويرفضون أي علاقة أخرى، حتى ولو كانت تعبّر مع غيرها من العلاقات عن السير نحوه؛

ـ الثالث يوضّح علاقة الفنّ الإسلامي بالزمان. إذ أن أكثر المفكرين يرون أن الفن الإسلامي مقدّس خارج عن دائرة الزمان مخالف بذلك جميع الفنون الموجودة ضمن الدائرة الزمانية، وما تحمله من علائم تدلّ على الفناء، كما يرون أيضاً أن عدم ارتباط الفن الإسلامي بالزمان يعود إلى طبيعته الذاتية.

ـ الرابع يتعلق بالتعبير الجمالي للفن المقدّس على أساس الرمز والإشارة والتجريد، إذ يتفق جميع المفكرين على الرمزية، إلا أنهم يختلفون في مسألة التصوير الواقعي.

سوف نبيّن في مباحث حكمة الفنّ الإسلامي، والتي تتّخذ في هذا الكتاب شكلاً جديداً بناء على التجارب الفنية الجديدة، الاتجاهات العملية والنظرية الآتية:

ـ الأول يمثل الرؤية التأويلية للفن الإسلامي. وفي هذا الاتجاه يتم تأويل الصور الجمالية الإسلامية وبحثها بنوع من التحليل والتفسير، بحيث يتسع أفق المعنى من الشكل إلى المفاهيم الإسلامية المتعالية، ومن أكثر الصور تجريدية إلى أكثر تجريبية. فلماذا لا نستطيع إذاً انطلاقاً من النظم البديع للرقوش والزخارف والرسوم الرمزية خلق تأويل قائم على أساس المعرفة الاجتماعية، أو على أساس معرفة ترتكز في أسسها على العقائد الإسلامية؟ أي لماذا لا نستطيع أن نجد طريقاً يصل ما بين عالم القدس والأرض وعالم المادة بالملكوت؟

ـ يمثل الاتجاه الثاني ظهور مرحلة جديدة في الفن الإسلامي تقابلها تعابير جمالية جديدة، وذلك دون المساس بساحته القدسية. وهذه التعابير هي حضور الأشكال غير التجريدية في

الفن الإسلامي. ومما لا شك فيه أنّ هذه التعابير الجمالية احتفظت برمزيتها وكنائيتها ومعانيها المقدّسة، إضافة إلى تأثير الموضوعات الخارجية والتاريخية في تلك المعاني واقترانها بعنصر الزمان الذي جعلها تخرج بصورة تصويرية ملموسة.

ـ الثالث يقوم على أن الظروف الجديدة والمعاصرة تتطلب حضور فردية الفنان وإمكانية الحضور العاطفي للمخاطب في الأثر الفني، وأن المقصود بالظروف الجديدة على وجه التحديد هي الصورة المثالية الهدفية وغير الفردية، على الرغم من الاهتمام بالجوانب الفردية والعاطفية.

ـ الاتجاه الرابع هو تأمين فضاء واسع لبث الموضوع الفني. ومن البديهي أن لا تكون هذه المساحة مختصة بالعبادة والتقديس الصرف فحسب، بل لا بدّ من دخول موضوعات ومضامين تتعلّق بالخير والشرّ في الوقت الذي تشغل هذه المساحة امتداداً تصل ما قبل الدنيا بما بعدها، وبذلك يتسنى لهذا الفن معالجة ما يتعرض له الإنسان من قضايا اجتماعية ونفسية.

إن النظر إلى هذه الاتجاهات، انطلاقاً من الاعتقادات بأن المبدأ والمعاد أمران قدسيان، سوف يكون مورد إلهام الفنانين ومخاطبيهم بتمام أبعادهم الوجودية. فمع هذه الرؤية، ومع اتساع الرقعة المفهومية للحكمة والفنّ الإسلامي، لا بدّ وأن يعتري الرداء الكبريائي للفنّ المقدس بعض التراب، لكنه سوف يتخطى ذلك من خلال التوجه نحو الملكوت بجهد تصاعدي تكاملي. بعبارة أخرى، فالأمر المتعال موجود في كامل مراحل تكوين الفن وغير غائب عنها، وهنا يكون لمخاطب الأثر الفني دور فاعل في فهم وخلق المفاهيم. فعلى الرغم من أن الخطاب أو التعبير التجريدي الرمزي يشكل في جميع الأحوال أرقى أو أعلى وسيلة لإظهار المضمون المقدّس، فهو لا يعتبر الطريقة الوحيدة. وفي دراسات لاحقة سنكشف عن رمزية الأشكال والصور الجمالية والهياكل الإسلامية، طبقاً لما تقدّم من تعاريف.

المصادر:

(١) Wisdom

(٢) بوركهارت، إبراهيم (تيتوس). **هنر مقدس** (الفن المقدس) ص ١٢.

(٣) Hermeneutics

(٤) Wilhelm Dilthey

(٥) Eliade, Mircea: *The Encyclopedia of Religion*, pp. 279 - 282.

(٦) Alienation

(٧) كيسلر: **فلسفة دين** (فلسفة الدين)، ج ١، ص ٤٢.

(٨) Transcendental

(٩) مطهري مرتضى، **اهتزاز روح**، مباحثى در زمينه زيباشناسى هنر (اهتزاز الروح، دراسات في حقل المعرفة الجمالية للفن)، ص ٩٣.

(١٠) شريعتي علي: **هنر، مجموعة آثار** (الفن ضمن مجموعة مؤلفات)، ج ٣٢، ص ١٠٢.

(١١) يقول القرآن المجيد «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» (**التين**:٤) «ونفخت فيه من روحي» (**الحجر**:٢٩) «ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون» (**الحجر**:٢٦).

(١٢) كنون، عبد الواحد يحيى (رنه)؛ **سيطره كميت** (سيطرة الكمية) ص٧.

(١٣) Obsorn, Harold: Twentieth Century Art; p.445.

(١٤) **سورة الروم**، الآية: ٧.

(١٥) أفلاطون. **مجموعة آثار**، ج ١.

(١٦) برنر، اريك: ميشيل فوكو، ص ١٧.

(١٧) Discourse الخطاب، الكلام التاريخي، سلوك فكري تعبيري تواجه من خلاله الأشياء أو المواضيع أو الأفكار بصورة انتخابية بالإضافة إلى تقديم جميع الأسناد والشواهد بعد تنظيمها بنيّة خاصة ولمزيد من الاطلاع بواجع:
Léotard, Jean-Francois, *Toward the Post Modern*, pp. 12 - 29.

(١٨) طباطبائي محمد حسين، **تفسير الميزان**. ج٢/ص ٣٥٥.

(١٩) دِهْخُدا؛ لغتنامه؛ ذيل «حكمت». وكذلك راجع سجادي، سيد جعفر، **فرهنك علوم فلسفي وكلامي** (معجم العلوم الفلسفية والكلامية) ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢٠) كابلستون، فردريك: **تاريخ فلسفة اليونان والروم**، ص ١٧٢.

(٢١) م.ن، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٢٣) م.ن، ص ١٩٢.

(٢٤) م.ن، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٢٥) راهنما: **مجموعة أحاديث الرسول الأكرم**، ص ٢٠٧.

(٢٦) **آل عمران**، ١٦٤.

(٢٧) ابن سينا: **الرسائل**، ص ٣.

(٢٨) هو الشفاء، **الإلهيات**، ص ٨٠.

المصادر:

(٢٩) **فرهنك علوم فلسفي وكلامي** (معجم العلوم الفلسفية والكلامية)، ص ٢٩٦.

(٣٠) م.ن، ص ٢٩٩.

(٣١) العربي، محي الدين: **البلغة في الملّة**، ص ٤.

(٣٢) صدر الدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم: **هداية الحكمة**، ص ٣.

(٣٣) صدر الدين الشيرازي: **الأسفار**، ج ١، ص ٢٠.

(٣٤) سبزواري، هادي بن مهدي: **شرح منظومة**، ص ٧.

(٣٥) Esoteric

(٣٦) Unpresentable

(٣٧) Jenks, Charles: *The Post Modern Reader*, p. 146.

(٣٨) Artistic product.

(٣٩) Mass media

(٤٠) Mass culture

(٤١) Vatimo, Gianny: *The End of Modernity*, p. 58.

(٤٢) Ibid, 63.

(٤٣) A priori

(٤٤) هارتناك، بوستوس: **نظريه معرفت در فلسفة كانط** (نظرية المعرفة في فلسفة كانط)، ص ١٠.

(٤٥) Wholly Other

(٤٦) Otto, Rudolf: *The Idea of the Holy*, p. 50

(٤٧) **فلسفه دين**، ج ١، ص ٤٤.

(٤٨) *The Idea of the Holy*; 22.

(٤٩) Ibid, p.45.

(٥٠) **فلسفة دين**، ص ٢١.

(٥١) م.ن، ص ٣٠.

(٥٢) أفلاطون: **مجموعة آثار**، ج ١.

(٥٣) أفلاطون: **مجموعة آثار**، ج ١ و ج ٥.

(٥٤) Sacred

(٥٥) المذهب التعبيري: مذهب في الفن لا يصور الحقيقة الموضوعية بل يصور المشاعر التي تثيرها الأشياء في نفس الفنان.

(٥٦) Deformation تشوه.

(٥٧) هاوزر، آرنولد: **تاريخ اجتماعي هنر** (التاريخ الاجتماعي للفن)، ج ١، ص ١٢، وانظر أيضاً: الياده، ميرچيا، **تاريخ أديان**، ترجمة جلال ستاري، فصل أول، ص ٢٣ ـ ٥١.

(٥٨) Primitive art.

(٥٩) Figuratif,ve رمزية مجازية.

(٦٠) Eliade, Mircea: *The sacred and profane*, p.12.

المصادر:

(٦١) رجوع كنيد به، أويني، محمد: **جاورانگي وهنر** (الخلود والفن)، ص ٣٨.

(٦٢) شرايدر، بل: **سبك استعلايي در هنر سينما** (الأسلوب الاستعلائي في فن السينما)، ص ٧.

(٦٣) **هنر مقدس**، ص ٧ ـ ١٠.

(٦٤) شوآن، فريتهوف: مقالة: مشهد للمعرفة الروحية (بالفارسية)، في مجلة: **دستها ونقشها**، ترجمة جلال ستّاري.

(٦٥) Coomaraswamy, Ananda: *Traditional Art and Symbolism* pp. 433 - 434.

(٦٦) Coomaraswamy, Ananda: *Christian and Oriental Philosophy of Art*, p. 53.

(٦٧) Ibid, p. 52.

(٦٨) شريعتي، علي: **هنر، مجموعه آثار**، ج ٢، ص ١٠٢.

(٦٩) لم يأت في القرآن سوى تعبير المصوِّر.

(٧٠) **هنر مقدّس** (الفن المقدس) ص ١٢.

(٧١) م.ن، ص ١٣٢.

(٧٢) **هنر مقدس** (الفن المقدس)، ص ١٣٣.

(٧٣) نصر، سيد حسين: **هنر ومعنويت اسلامي** (الفن والمعنوية الإسلامية) ص ١٨.

(٧٤) م.ن، ص ١٤.

(٧٥) م.ن، ص ١٥.

(٧٦) أعواني، غلام رضا: حكمت وهنر معنوي (الحكمة والفن المعنوي)، ص ٣٥٩، ٣٦١. وهنا يشير أعواني إلى أن المقصود من الموسيقى هي تلك القائمة على أصول حقائق إلهية، خلافاً للغناء الذي يفتقر إلى الأسس والأصول الصحيحة ويقوم على أساس نفساني صرف.

(٧٧) المصدر السابق نفسه.

(٧٨) لقد بحث غانون بالتفصيل تضاد الفردية والنظرة الدينية التقليدية في كتاب (سيطرة الحكم).

(٧٩) انتقد بوركهارت في جميع آثاره وخصوصاً في كتاب (الفن المقدس) ومقال (دور الفنون الجميلة في التربية الإسلامية) آثار النزعة الفردية والميول الشخصية في الفن الإسلامي.

أ. د. فكتور الكك*

ثقافتنا وتحدّيات المستقبل

الثقافة تصنع التاريخ

كثيراً ما نغفل عن واقع تاريخي قائم أبداً، وهو أن الثقافة تغيّر مجرى التاريخ. وإذا كانت السياسة، بخلفيّاتها المتنوعة، تُبدّل أحداثاً بأحداث، وتستخدم الحروب، أحياناً كثيرة، لتغيير وجه منطقة من العالم أو العالم بأسره، فإنّ الثقافة تفعل - على المدى البعيد - ما لا تُطيقه السياسة، بل تتحكّم بزمام السياسة، متجاوزة حدود البلاد التي تشكّل مجالها الحيويّ إلى بلدان أُخرى، تماماً كالهواء لا تحدّه حدود ولا تردعه سدود!

يكفينا، لتمثّل ذلك، أن نعتبر بعصر التنوير في فرنسا وأوروبا، وما استتبعه من تغيير في نمط تفكير المجتمعات الأوروبية فالعالمية، وتالياً في طريقة الحياة في هذه المجتمعات، بحيث أننا حتى اليوم نحيا معطيات الثورة العلمية المتجذّرة في ذلك العصر، عبْر منتجاتها التكنولوجية التي اجتاحت العالم.

هذه المنجزات العلمية التكنولوجية التي غيّرت وجه العالم هي وليدة الثقافة التنويرية التي انطلقت من أطاريح ڤولتير وديدرو ومونتسكيو وبوفّون وأضرابهم، وفعلت في المجتمعات الأوروبية فعلاً عُجاباً بحيث كادت تصرف تفكير الناس عن الشؤون الدينية والأُخروية والغيبيّة إلى الشؤون اليومية، قائلة بضرورة تأمين رفاه الإنسان وسعادته الدنيوية. وقد بالغت في هذا المنحى حتى دعت إلى قطع وشائج الارتباط بكل ما يخرج عن نطاق الطبيعة والعقل والتجربة.

---

* أستاذ دراسات عليا في الحضارة العربية الإسلامية والأدب المقارن، رئيس مركز اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية، ورئيس تحرير «الدراسات الأدبية» العربية - الإيرانية (تصدر عن الجامعة اللبنانية) - أمين سرّ المجمع الثقافي العربي.

كثيرة هي الأمثلة على فاعلية الثقافة في تغيير مسار المجتمعات والأمم، في تاريخنا وتاريخ سوانا؛ لكننا اخترنا هذا المثل من عصر التنوير، عمداً، لصلته بموضوعنا. فعالم اليوم، أكثر منه في أي عهد انقضى، رهين محابس الثقافة العلمية التكنولوجية التي تكاد تتحكّم بكل شأن من شؤون حياتنا اليومية فتملي علينا تصرفاتنا، وتتحكم بعلاقات الأفراد والشعوب والأمم. فقد عُقد لواء الغلبة للمتفوّق تكنولوجياً وتراجعت غلبة العدد، ووهنت بطولة الزند، وغابت رومنسية السيوف خلف أزرار التحكّم الآلي الصغيرة.

قد يكون الصلح الوافد إلينا في هذا الشرق الأوسط، في شطر كبير منه، وليد هذه الثقافة العلمية التكنولوجية التي حققت التفوق لفريق على فريق، فأفقْنا على تحدٍّ عظيم ذي جوانب سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. وقد كنا نعتصم منه وراء متاريس الحرب بثقافة ذات مناخ حربي، منذ ما يربو على نصف قرن، في توجّه بيّن منها. أما وقد سقطت المتاريس، وانكشفت الساحة، وشرع بعض التواصل يحلّ محل التناحر، وأُريد للحرب أن تُخلي مكانها لسلام مرتقب، فكيف نواجه الواقع الجديد؟ وكيف نتدبّر ما يحمله إلينا من معطيات ثقافية وافدة ومستجدة؟

استراتيجيا جغراسية جديدة

قد يكون عهد السلام في الشرق الأوسط، إذا ما حلّ آمناً، أشدّ علينا، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً من عهد الحروب، وقد لا يكون إلاّ بنسب متفاوتة في بعض هذه الميادين. إلاّ أن الأمر الذي بدأ يتشكّل يقيناً هو أنّ تحدّي السلام سيكون أشمل وأخطر - بالنسبة إلى بني أوطاننا ومجتمعاتنا - من تحدي الحروب التي توالت علينا. فالحروب قد غطّت كثيراً من مساوئنا، وصانت عدداً من مؤسساتنا إلى أجل، وحدّت من اجتياح رياح التغيير لما تعارفنا عليه فألفنا. أما وقد غدا التطبيع آية مرحلة السلام، فإنّ العصمة المزعومة لكل ذلك قد أخذت في الانحسار منذرة بالتهافت.

منذ قرن، تقريباً، بينما كانت الإمبراطورية العثمانية قد ولجت مراحل انهيارها، وفي فترة الحرب العالمية الأولى وما تبعها من استعمار وانتداب في رقعة المشرق العربي وقيام دولة إسرائيل، ومن نفوذ عالمي متعدد الجوانب تالياً، حاول العرب التصدي لسيطرة الغرباء بمشروعات مختلفة، كالخلافة الإسلامية والجامعة الإسلامية فالخلافة العربية، ثم انتشرت النزعة القومية في ديارهم وإيران وتركيا ولدى فلول الشعوب والإمبراطوريات القديمة، وقامت دعوات إلى مختلف أنواع القوميات ترمي إلى تجسيد مضامينها فوق رقعة معينة من الأرض.

إلاّ أنّ تيارَيْن اثنين أساسيين بقيا على ساحة النضال الفكري والعملي: تيّار العروبة في المفهوم القومي اللغوي - الحضاري الهادف إلى تحقيق الأمّة العربية، والتيار الإسلامي القائم

على الرابطة الدينية والهادف، لدى الإخوان المسلمين، إلى تحقيق الأمّة الإسلامية. وخلال تلك الفترة من تشكّلنا السياسي، أخذ يتبلور في أذهاننا نظام الدولة ـ الوطن، فانصرفنا إلى هضم مفهومه شيئاً فشيئاً في إطار معطى جديد يجمع بين الإرث الوطني وإرادة الحياة الوطنية المشتركة. وقوام هذا المفهوم هو التوافق الحاضر والرغبة في الحياة معاً، أي إقامة الوطن على عناصر معنوية وروح مشترك[١].

ومن نافل القول التذكير بأنّ الاعتبارات الثقافية كانت في صلب هذه المشروعات، وما زالت، متداخلة والمفاهيم الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، ومعتمدة على أرضية شعبية عريضة قام بينها وبين النخبة القيادية المثقفة تنافذ (Osmose) عاطفي فكري. إلاّ أن الأمر، بالنسبة للدعوة إلى حضارة متوسّطية جاء مختلفاً، إذ أنها كانت وقفاً على شريحة نخبوية مثقفة تتوجّه إلى الغرب من دون أن تُدير ظهرها للشرق[٢].

ولئن تراجع التيّار العربي لأسباب كثيرة، فإنّ التيار الإسلامي، في إطار معيّن، تعاظم، في المقابل، وانتشر على مدى البلدان الإسلامية وبعض مجالات العالم الغربي، وتحقّق عملياً فوق رقعة غير عربية هي الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وفي أرض عربيّة إفريقية هي السودان.

إنّ مشروع الشرق الأوسط الجديد ـ وعلى هامشه شغل مصر «الإفريقية» بنفسها، وشلّ قدرات المغرب العربي ـ يهدف إلى إقامة وضع جغراسي[٣] جديد يلتف على التضامن القوميّ العربي ويوقف مدّ التنافذ الإسلامي الأممي. فهو، بجمعه القوميات المتنافرة من آرية وطورانية وعربيّة سامية، وبضمّه إسرائيل السامية إليها، يسعى إلى إلغاء التاريخ ومحو الذاكرة الجماعية التي بها تتشكل الأوطان والأمم ليحلّ محل الرابط الجغرافي المفرغ من الهوية. بذلك، أيضاً، تعبّد الطريق أمام الكارتيلات العالمية للاستثمار، في إطار نظام عالمي جديد تُرسم خطوطه الكبرى شيئاً فشيئاً.

من جهة أخرى، هذا المشروع من شأنه أن يعزل تركيا عن أوروبا في حين ما تنفك تسعى جاهدة، بوجهها العلماني المتعصرن، للانضمام إلى القارة القديمة، لا سيما أنها تندرج في سلك رباطها الجغرافي، وتأخذ مثلها بالنظام العلماني للدولة. كما أنّ من شأن هذا المشروع أن يحسر تركيا وإيران معاً على امتدادهما نحو آسيا الوسطى ومنطقة ما وراء القفقاس حيث تتنافسان لاستقطاب جمهورياتها المنفرطة حديثاً عن الاتحاد السوفياتي، بحكم روابط اللغة والدين والعرق والحضارة...

ثقافتنا تتخطّى التّطبيع

هذا هو المشهد الجغراسي المرسوم للشرق الأوسط؛ وما ينطوي عليه ضمناً هو المشهد

الثقافي المشابه. وكما يخطّط للسياسة، في هذه المنطقة الغنية من العالم كي تدخل في خدمة الاقتصاد العالمي في إطار النظام العالمي الجديد، يخطّط كذلك للثقافة كي تقوم بالدور نفسه. فالنظام العالمي الجديد يسعى إلى اعتماد بؤر(٤) اقتصادية تصبّ في ساحته، إما بالسيطرة المباشرة، كما في أميركا الشمالية وبعض الجنوبية، وإما بالسيطرة بالواسطة كما في الشرق الأوسط، وإما باللجوء إلى الاتفاقات والتحالفات الاقتصادية كما يخطّط لبؤرة اليابان - كوريا، أو لعالم الصين،وذلك للحد من آثار النهضة الأوروبية. أما الجمهوريات المفكّكة عن الاتحاد السوفياتي فلها قدر خاص مهمته ألاّ يتوجه نحو القارّة القديمة.

إنّ التطبيع الاقتصادي الذي يشكّل الهدف الأهم لإسرائيل مع بلدان الشرق الأوسط والذي تتوسّل لبلوغه بالتطبيع السياسي، يشمل، بطبيعة الحال، المشروع الثقافي. وهذا كله ينطلق من مقولة واحدة: إنّ إسرائيل تملك ورقة أساسية في اللعبة هي التفوق العلمي التكنولوجي. أما سائر بلدان الشرق الأوسط فتملك الثروات الطبيعية واليد العاملة الزهيدة الأجر. والهدف هو تأمين حياة مستقرة لإسرائيل تستغني بها عن المساعدات الأميركية وسواها، لا بل تتجاوز ذلك إلى وفْرٍ يحقّق لها أهدافاً أخرى في مجالات التفوق.

لكن التطبيع على الصعيد الثقافي بين إسرائيل ودول المنطقة، لا سيما بينها وبين العرب، لا يمكن أن يجري في نمط المسار السياسي والاقتصادي. فليس ثمة تكافؤ في المستوى الثقافي في مجال الإبداع والإنسانيات حيث يتفوق العرب على إسرائيل، لا سيما في أداة ثقافتهم ومحرّكها في آن، أي اللغة العربية. فهذه اللغة اضطلعت، تاريخياً، بدور حضاري رائد قامت عليه الحضارة الحديثة، واكتسبت حديثاً - بفضل نهضتها الثقافية في البلدان العربية وإشعاعها في البلدان الإسلامية وامتداد رقعتها البشرية إلى بلدان الانتشار العربي في العالم، ووسائل الثقافة التي رافقتها - صفة العالميّة، وغدت لغة منافسة في المحافل الدولية. وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى عبريّة إسرائيل، فليست تحتمل في أحشائها من إرث أدبي - إنساني، ولا هي اضطلعت بدور حضاري، ولا هي رقيت إلى إبداع ثقافي، ولا هي حظيت بانتشار كوني.

وكما تدلّنا مؤلفات الإسرائيليين أنفسهم - إن نحن كلفنا أنفسنا عناء قراءتها، وقلّما نفعل - على مخططاتهم العامّة بالنسبة إلينا، فإن مؤتمراتهم ومراكز أبحاثهم تجري في المجرى نفسه. فهم موزّعون بين ثقافتين: ثقافة أصولية دينية تضرب في جذورها في التوراة والتلمود، وترفض أيّ تصور ثقافي غير ديني، ولا تقبل إلاّ بتثبيت ذاتها؛ وثقافة إسرائيلية صهيونية الجذور تسعى إلى تكييف إرثها الديني وِفاق متطلبات العصر، محاولة التوفيق بين سلفيتها والاتجاه العلماني الغربي الذي أثبت فاعليته العلمية. وكثيرة هي أعمال المؤتمرات والندوات ونشرات مراكز الأبحاث التي تتناول هذه المعضلة محاولة إيجاد المخارج لها.

ونعود إلى ثقافتنا العربية بشيء من اللّمح المفصّل لنقول إنّ الثقافة العبرية عاجزة عن

اعتماد التطبيع معها، أو التصدي لها. فالثقافة العربية ثقافة غنية مركّبة تحتمل إرث تراثَيْن من جهة أساسية، تراث المسيحية قبل الإسلام وبعده، بلوغاً إلى أيامنا، وتراث الإسلام الديني الذي يشكّل عمودها الفقري. أضف إليه، من جهة أخرى، تراث الديانات القديمة في رقعة هذا الشرق الأوسط في ما حمله إليها أتباعها ممن دخلوا الإسلام أفواجاً، فهضمه الإسلام حين لم يتعارض مع مبادئه، ونبذ منه ما جانب العقيدة والأخلاق التوحيدية. لكنّ هذا المنبوذ حرك العقول والقرائح حضارياً. وقد أغنى هذا الإرث بوجهيه هذين تراثنا الذي هضم حضارات مصر وبابل وأشور وفينيقيا وإيران الزرادشتية وسواها. زد على ذلك ما هضمته العربية من إرث لغوي ومضمون ثقافي غير ديني احتملته معها الشعوب الإسلامية، فتماهى والإرث العربي، لسبب وجيه فذّ هو أن هذه الشعوب اعتمدت العربية لغة تعبير ولغة حضارة في أقصى ديارها، فغدت لغتنا بذلك لغة أممية أغنتها الفارسية والتركية والسنسكريتية والآرامية والفينيقية، ولغات قديمة في رقعة ما بين النهرين، إضافة إلى اليونانية، سواء في أصولها أو في تمثّلها الهليني[٥] حتى تخوم الصين.

ما زالت آثار هذه الرواسب الحضارية العريقة ماثلة في آداب العربية حتى أيامنا وفي الفنون المختلفة وسائر وجوه المعرفة، متآلفة ونسيج الثقافة العربية، ذات سمة إسلامية تجلّت هنا، أو ذات لون مسيحي تبدّت هناك، أو ذات ملامح مختلطة تراءت هنالك...

وبعيد ما بين هذه الثقافة الزاهية الألوان والثقافة الإسرائيلية المعاصرة ذات النّسق الواحد سياسياً وايديولوجياً. إنّ الثقافة العربية حرّة، مطلقة من القيود كانت أو ملتزمة، لأنها تمرّست بآفات التاريخ العربي والإسلامي وبعظمته في آن، في حين تنحو الثقافة الإسرائيلية المعاصرة منحى وظيفياً يجدر بها أن تتحرّر منه. فلا خوف، في هذا الميدان، بل الخوف في إفراغ المجتمعات العربية من إرثها الثقافي بتحويل الإنسان في الشرق الأوسط إلى حيوان اقتصادي. عندئذ تسقط الثقافة، إذ يسقط التاريخ! والخوف الآخر هو من اختراق آليّة الثقافة الإسرائيلية البعد الاقتصادي للثقافة العربية، ولا سيما في لبنان.

هذا التحليل الموضوعي للمسألة لا يعني أننا نرفض التفاعل بين ثقافتنا وثقافة اللغة العبرية. إذ أن تفاعل الثقافات أمر طبيعي لا يستطيع أحد أن يحول دونه. وهو إغناء لثقافتنا، أيّاً كان مصدره. لكن التفاعل شيء وما قدّمناه من رأي شيء آخر.

إنّ ما يتهدد ثقافتنا، اليوم، وامتداداً في مرحلة الصلح، هو انحسار مجال الحريات في بعض أنحاء العالم العربي وانجراف بعضنا في مهبّ الدعوات المتطرفة.. إننا نتفهم أسباب هذا التطرف الذي نجم كرد فعل على الاستعمار والقهر في ظل الاستعمار الجديد، ومصادرة القرار الحر للشعوب. وإذا كان غيرنا لا يتفهمه ـ سواء كان هذا الطرف أفراداً أو شعوباً أو دولاً ـ عن جهل بواقع الأمور أو عن تمويه لهذا الواقع، فنحن ندرك أسبابه التاريخية الكامنة. وأعني

بنحن، تلك الفئة من المثقفين المنفتحين ذوي الصدور الرحبة والمطلعين على التاريخ الاجتماعي للشعوب والأمم غير المتوقفين عند المظاهر السياسية منه وحسب. ويكفينا، في هذا المضمار، مثل بارز هو موقف إيران من الغرب، وبخاصة من أميركا استطراداً. إن الملمّ بما خلّفته الامتيازات الأجنبية في إيران، ولا سيما الروسية والبريطانية في أواخر العهد القاجاري منها، من إذلال للمواطنين الإيرانيين في عقر دارهم ونهب لثرواتهم، وخصوصاً من استلاب لحقوقهم الوطنية وسيادتهم القانونية والاجتماعية، يستطيع أن يتفهم رد فعلهم، ولو عنيفاً وقاسياً، في أحيان كثيرة. والذي أرّث نار هذه النقمة اعتماد العهد البهلوي النموذج الغربي مثالاً لتطوير إيران ومحاولة إدخالها حلبة الحضارة الحديثة. مع الثورة انفجر الشعور بالنقمة وغدا النموذج الغربي لنمط الحياة هو الشيطان الذي خبر مكره جيلهم وجيل آبائهم وأجدادهم، وغدت أميركا التي ورثت الغرب «الشيطان الأكبر». ولمّا كان هذا الغرب المتفوّق تكنولوجياً وعسكرياً قهاراً في استبداده بثروات إيران وسيادتها وسواها من الدول والشعوب، وكان يحمل سمة المسيحية ـ وإن اسماً لا فعلاً ـ وكان المسؤول عن إقامة دولة إسرائيل في منطقتنا، فقد قامت عليه قيامة إيران لأنها ترى فيه تهديداً لاستقلالها، وانتقاصاً من منعتها الدينية والقومية، وانتهاكاً لتراثها الحضاري العريق؛ وهذه مسائل قلّما تفهمها «الغرب».

أما انحسار مجال الحريات الذي نشكو منه، اليوم، كما شكا أسلافنا بالأمس، فلا نتفاءلن بأنه سيؤول إلى انبساط في مرحلة ما بعد الصلح. إن ظاهر الأمر في مناداة الغرب وإسرائيل بالديموقراطية وتثبيت دعائمها وخلق مناخات الحرية والدعوة إلى احترام حقوق الإنسان وسوى ذلك ليس دلالة مخلصة على باطنه. فإذا نحن أخذنا بهذه المبادئ ـ ونحن أعداء أنفسنا في هذا لأننا بأنظمتنا وممارساتنا الاجتماعية لا نأخذ بها ـ أصابنا من التطور وحصّلنا من الوعي ما يهيئنا للاستقلال الواقعي والسيادة العملية على أرضنا وثرواتنا.

الثقافة الإيرانية

كلامنا هذا على الديموقراطية من زاوية حرية الثقافة يسلمنا إلى تناول الثقافات الأخرى الوافدة إلينا، استكمالاً لعلاقات تاريخية سالفة وتفعيلاً لعلاقات أخرى موعودة، على أن نعود إلى استكمال بحثنا حول «التطبيع» من منظار آخر هو التطبيع مع الذات والمجتمع وإخراجهما إلى مجال الحريّة الفسيح. وأقصد بالعلاقات التاريخية السالفة علاقاتنا الثقافية بإيران وتركيا. وهي بالنسبة إلى إيران، عريقة على المستوى العربي والإسلامي العام، وعلى المستوى اللبناني الخاص. فعلى المستوى العربي، هي متقادمة الميلاد، بمعنى أنها سبقت الإسلام، وعملت في حياة الجاهلية الثقافية، في مجالات الدين واللغة وما تعلّق بهما. وعلى

المستوى الإسلامي تماهت والثقافة العربية ورفعت للحضارة الإسلامية بيتاً دعائمه أعز وأطول.

أما على المستوى اللبناني الخاص، فإنها كذلك عريقة في لبنان، تنمّ عنها رواسبها في لهجتنا اللبنانية وسوى ذلك، منذ الخلافة العربية الإسلامية. ففي التقليد الأدبي أن سعدي الشيرازي، شاعر الإنسانية، زار، خلال تطوافه الطويل، بعلبك، وخطب في مسجدها الجامع بالفارسيّة، على معرفته بالعربية ونظمه شعراً بها. كما أن روابط جبل عامل بإيران الصَّفوية أمر معروف لدى الباحثين.

هذا وكثير غيره دليل على النزعة الكَوْنية «التوسعية» للثقافة الإيرانية التي تشكل جزءاً من النزعة السياسية العالمية التي تجسدت في فتوحات قورش الكبير، ولا سيما داريوش الكبير في القرن السادس قبل الميلاد، ومن تبعهما من أباطرة آخمينيين وساسانيين ثم صفويين، بلوغاً إلى الثورة الإسلامية القائلة بتصدير الثورة.

والأمثلة على النزعة الثقافية العالمية في الثقافة الإيرانية كثيرة في بلاد الغرب ورقاع المشرق على حدّ سواء، منها أساطير إيران التي دخلت في نسيج الأساطير اليونانية القديمة ثم الأوروبية؛ ومنها انتشار الديانات الإيرانية في الغرب والعالم مثل الميثرائية(٧) والمانوية(٨) التي وصلت، شرقاً، إلى توزفان الصّين؛ واعتنقها، في إفريقية، القديس أغسطينس قبل أن يتنصّر؛ وبينها انتشار الفارسية في شبه القارّة الهندية حتى آخر العهد المغولي الذهبي فيها، وصولاً إلى أيامنا حيث هي مرموقة المكانة في بعض الهند وفي باكستان وأفغانستان وطاجيكستان؛ وانتشار الثقافة الإيرانية في أوزبكستان وتركمانستان وقرغيزستان (التسمية الحديثة لقرغيزيا أو قرقيسياء القديمة) وقزخستان وآذربيجان.

هكذا يبدو لنا المشهد الثقافي الإيراني ذا بعد عالمي، تماماً كالمشهد الثقافي العربي، وقد ينماز منه بأنه مشهد عالمي أممي. أما على الصعيد اللبناني في تاريخ لبنان الحديث، ولا سيما في البيئات المسيحية التي تعتبر ذا وجه عربي - غربي في ثقافتها، فقد كان للثقافة الإيرانية بين ظَهْرانيها وفي عرصات مؤسساتها الثقافية، حضور طوعي، في إطار انفتاحهم العالمي على الثقافات. ففي الثلاثينات أقامت مدرسة الحكمة في بيروت مهرجاناً ألفياً لشاعر الملحمة الإيرانية الفذّ أبي القاسم الفردوسي (٩٣٢ - ١٠٢٠م)، تتالت خلاله الأبحاث، وردّدت حنايا صرح الحكمة فيه أصداء مطوّلة الأخطل الصغير، بشارة عبدالله الخوري (١٨٨٥-١٩٦٨م):

يا نهر طوس ويا أظلال واديها! ‏ ‏ ‏ ‏ رسالة الشعر عنّي مَـن يُؤَدّيهـا؟

وفيها قوله الرائع، مشيراً إلى إساءة الدولة الغزنويّة المهيمنة على إيران إلى الفردوسي:

إذا أساءت إلى الآداب مملكـة ‏ ‏ ‏ ‏ فاصبر عليها فقد قامت نواعيها(٩)!

وفي موازاة ذلك، تصدى مفكر لبنان والعرب أمين الريحاني (١٨٧٦-١٩٤٠م) لتكريم الفردوسي - والريحاني رائد قومي عربي - بمسرحية عنوانها: «وفاء الزمان» تناول فيها بالتعظيم حياة مبدع الشاهنامه، الملحمة العالمية الشهيرة، وباعث لغتها ومجدها القومي[١٠]. كذلك، استوحى شاعر الأرز شبلي الملاّط (١٨٧٥-١٩٦١م) قصة حب إيرانية خالدة تضاهي «تريستان وإيزولت» هي قصّة «خُسْرو وشيرين» وأخرجها مطوّلة كلاسيكية عربيّة، فأغنى بها أدب لبنان وتراث العرب[١١].

ولم يكن من أمر لبناني آخر هو وديع البستاني (١٨٨٨-١٩٥٤م) إلاّ أنّ انبرى لترجمة رباعيات الخيام إلى العربية سباعيّات شعريّة رائقة[١٢]. ناهيك بما نقله خرّيجو المدرسة المارونيّة في روما من تراث إيران إلى اللاتينيّة واللغات الأوروبية الأخرى. هذا إضافة إلى نصيب سائر دنيا العرب من الانفتاح على هذه الحضارة.

وفي نهاية ١٩٦٢، حاز الدكتوراه في الأدب الفارسي من جامعة العاصمة الإيرانية كاتب هذا البحث، وما انفكّ، منذئذ، يدرس الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية - إلى جانب الحضارة العربية وآدابها - وفي جامعات أخرى، لبنانية وأجنبية، كما درّس الأدب المقارن (الفارسي - العربي) في جامعة طهران، ووقف حياته على البحث والكتابة في حضارة إيران.

لماذا كان للثقافة الإيرانية هذا البعد الكوني؟ طوعاً لا كرهاً! لأنها ثقافة غنيّة في تركيبها، ولأنها إنسانية في منحاها واتجاهاتها، تطرح، في تعبير فني رائع، أحاسيس الإنسان، وتقلّب عواطفه، ومعاناته الأرضية والغيبية في تآلفٍ رائع فذ. لذلك لن يكون توسّعها في اتجاهنا، في سياق الشرق الأوسط الجديد، سوى وسيلة متاحة لمزيد من التفاعل في سبيل إغنائنا الثقافي، ولا سيما إذا ما عادت صفحة الإبداع فيها إلى ما رق وراق في نهج سعدي وحافظ والخيام وجلال الدين الرومي مولى العارفين.

الثقافة التركية

أما الثقافة التركية فقد كنّا السباقين، في لبنان، بعد مصر وبعض العرب، إلى وضع الأسس لتدريس لغتها في الجامعة اللبنانية. ووضعتُ برنامج ذلك بنفسي منذ سنين[١٣]، إضافة إلى تأسيس جمعية الدراسات العثمانية على أيدي أساتذة من الجامعة اللبنانية.

وإذا كانت هذه الثقافة غير مميّزة بدور خاص فيما مضى عندنا ولدى سائر العرب، فقد تركت بصمات في ثقافتنا، على الرغم مما يقال، وبخاصة في مجال التشريع والتقاليد الصوفيّة وسواها، وإقامة الأبنية العامة والحدائق العامة.

أما على الصعيد العربي والإسلامي، بوجه عام، فقد جاء أثرها حسناً في مجال الخط والإنتاج الفني في مجالات المنياتور وصناعة الخزفيات والزخرف المعروف بالأرابيسك وما

إليها. فهي، بذلك وبهذا، إغناء لتراثنا، والآتي - في إطار تفاعل مشجع - قد يكون أفضل.

وهكذا، في توجّه جديد، تشكّل الثقافتان الإيرانية والتركية إغناء جديداً لنا، يجبر النقص ويسدّ ثغرة عدم توجهنا نحو الشرق، إلا لماماً، بعد أن صعقتنا شمس الغرب منذ القرن السادس عشر.

ثقافة المستقبل

ينبغي لنا، في القطاع الثقافي، في المرحلة المقبلة، أن نجنّد قوانا لمواجهة محاولة تحويل ثقافتنا عن مسارها التاريخي التطوري، وصرفنا عن الهم الثقافي المولّد والمعاناة الثقافية المبدعة إلى الهمّ الاقتصادي ومعاناة الكسب المادي.

يتحتّم علينا، منذ الآن، أن نولي الجانب السياسي - الاجتماعي من ثقافتنا اهتماماً خاصاً، فننشر، بشكل أوفى من الماضي، مبادئ الديموقراطية وما يلازمها من حريات، كحرية الفكر والمعتقد، ومن حقوق للإنسان، ومن مساواة. وعلى مبدعينا أن يتوجهوا بعبقرياتهم نحو هذه المباءات[١٤] ليكونوا ضمير الشعب وميزان تطور الأمة.

إن طاقاتنا ستبقى مكبوتة إذا لم يقيّض لها جوّ من الحياة الديموقراطية السليمة يتيح لها التفتح والتهيؤ لدخول عصر التكنولوجيا الحديثة، وإلا بقينا في مواقعنا المتخلّفة، وهذا ما يُراد لنا. من هنا ندعو إلى وضع خطّة تنمية ثقافية شاملة، في إطار خطة تنمية عامة متكاملة على المستوى العربي؛ هذه الخطة التنموية العامة من شأنها أن ترصد حاجاتنا إلى أجل معقول، وترسم تصوّر للتطور المستقبلي المنشود في إطار المعطيات المستجدّة على ساحة الشرق الأوسط، وفي سياق التوجه العالمي، ثم نعمد، لتحقيق ذلك، إلى ترجمة خطتنا التنموية بأنظمتنا التربوية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ووسائلنا الإعلامية. فلا ثقافة حية خارج هذه الأنظمة، أي خارج أطر الحياة. بطبيعة الحال، إنّ تنفيذ مثل هذه الخطة يفرض حداً أدنى من التماسك الوطني، ومن التضامن العربي.

إنّ لبنان، في تركيبه المميّز، وتفاعل جميع التيارات العربية فيه، وفي عراقته الديموقراطية، على علاّتها، مدعوّ من جديد إلى بعث التضامن العربي والعمل على ترسيخه. فكما كان الداعية إلى الصحوة العربية التي تحولت نهضة قومية وثقافية فاعلة، ينبغي له أن يكون محرّكاً ومحوراً للتضامن العربي. ولا بأس عليه بأن يبدأ بخطة تضامن ثقافي ترسّخ وعي المعضلة تمهيداً لتكوين تضامن سياسي - اقتصادي. من هنا يتحتّم علينا إعادة النظر في البنى التحتية لمؤسساتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والثقافية، ثم إمدادها بالتصورات وتزويدها بالخطط وتجهيزها بالوسائل التي إذا ما اجتمعت انطلقت بها نحو الهدف المنشود.

إننا في هذه الميادين، أسوة بالبلدان العربية الأخرى، نتخبط في فوضى من البنى الموروثة. وأُجيز لنفسي الاكتفاء بالموضوع التربوي تمثيلاً على ذلك لأقول فيه كلمة عامة. فنحن ما نزال على المستويين المدرسيّ والجامعيّ نعمد إلى تلقين الطالب معلومات غير عابئين بغائيتها، أي بما إذا كانت تُسهم في إعداده مواطناً صالحاً وإنساناً سوياً، هذا من ناحية. من ناحية أخرى إننا لا ندرك إدراكاً واعياً إذا كانت المعلومات التي ننقلها إليه، تلميذاً أو طالباً، تفيده في مجال عمله في الحياة. زد على ذلك أن المهارات اليدوية الحرفية غائبة عن مضمون تعليمنا: كأنما نريد أن نثقف من الإنسان عقله وحسب، غير عابئين بتقويم جسده وبتعهده كياناً متكاملاً. ولكي نرأب هذا الصدع بين واقعنا والإنسان نجد أنفسنا في حاجة إلى مراكز للإحصاء والتوثيق والبحث والتخطيط الاستراتيجي وما شاكلها؛ هذه المراكز هي التي تيسّر لنا، بالمعطيات التي تضعها بين أيدينا، سبل توجيه ما ذكرناه نحو الأهداف المنشودة. ومن دونها نقتصر على التصورات والترجيحات في عصر تداخلت فيه شؤون الحياة وتعقّدت بكثرة عدد البشر وبكثرة حاجاتهم الأساسية والكمالية. وهذا، تقريباً، ما نفعله. ولذلك سبقنا الغرب في هذا المضمار، كما في مضامير أخرى؛ واعتمدت إسرائيل النسق الغربي فبادرت إلى الإكثار من هذه المراكز ورصدت لها الميزانيات الضخمة، وذلك في إطار جامعاتها ومؤسساتها الرسميّة والعسكرية والأهلية.

أتساءل، في هذا السياق: كيف نواجه ما وصفناه بإيجاز في هذه الورقة المعدّة منطلقاً للتفكير لا محطّاً للرحال، بعدد محدود ومنقوص من هذه المراكز؟ وأنّى يكون لنا مكان تحت شمس الشرق الأوسط المحرقة من غير أنّ نستظل ما يقينا حرّها؟ ما ينفعنا هو دعوة العرب إلى إقامة بيوت للمستقبل في كل ناحية من نواحي كل قطر. فنحن في حاجة إلى ناشئة تتنوّر المرتقب الآتي. كما أدعوهم إلى إعادة بناء نفوسهم من الداخل، بعيداً عن التشرذم والنزعات الإقليمية والحروب المعلنة وغير المعلنة.

هذه الحال من التناحر تحاكيها حال من التشتت والضياع في توجيه الأبحاث والتنسيق في ما بينها نحو غائية الهدف، ولا سيما أنّ استحقاق الصلح سيكون، كما أسلفنا، أشدّ علينا من استحقاق الحروب لأنه سيجري تحت شعار الحرية ومظلّة التنافس المشروع، ورعاية التعاون المندوب إليه؛ وكلّ منها كلمة حق يراد بها باطل!

في جامعاتنا أبحاث تُجرى. طلاب ماجستير ودكتورا يُعدّون رسائل وأطاريح لا يجمع بينها أي تنسيق هادف، وأساتذة يتدرّجون كما الموظفون! وليس بين البحث والبحث، إجمالاً، رابط، حتى في الشعبة نفسها أو القسم نفسه أو الكلية ذاتها أو الجامعة بعينها. قدرات ضائعة لا هدف يربطها. وهي لا تعبأ بحاجات الفرد والمجتمع والوطن إلا نادراً كأنما إنسانها الذي تتوجه إليه هو إنسان ابن سينا المزعوم معلّقاً في الهواء! وفي هذا المقام ينبغي طرح موضوع

الجامعة في بعض أسسه، إيماناً منا بالدور الوطني الذي اضطلعت به الجامعة اللبنانية والذي يجب توجيهه وتثميره وفاق خطّة متكاملة تجعل منها الدولة قضيّة مركزيّة، قبل أن يفوت الأوان وتهاجر البقية الباقية من أساتذتها المتفوقين. من جهة أخرى، ينبغي لجامعتنا الوطنية أن توسع دائرة رسالتها التعليمية والبحثية والتربوية لتشمل جميع طبقات الشعب في هذه المرحلة من تاريخنا، والتي سيكون شعارها: نكون أو لا نكون! إنها مدعوة إلى تغيير هيكليتها وأساليبها لتستوعب طبقات شعبية مختلفة، فتتيح الفرصة للذين فاتهم قطار التعلم كي يتابعوا دراستهم، ويصبحوا أكثر فاعلية في المجتمع، وقادرين على مواجهة استحقاقات «السلام» الصعبة.

والذي يسترعي النظر في هذا المجال مفهوم الجامعة في الدولة العبرية، كما رسمه حاييم وايزمن في خطاب له، في مناسبة وضع حجر الزاوية في بناء الجامعة العبرية، يوم ٢٤ تموز/ يوليو ١٩١٨. قال: «على الجامعة، وهي تحاول أن تحافظ على المستوى العلميّ الأعلى، أن تغدو في متناول جميع طبقات الشعب. يجب تمكين العامل والمزارع اليهودي من أن يجدا فيها الفرصة لمتابعة دراستهما أو إكمالها، في ساعات الفراغ. كما أن أبواب مكتباتنا وقاعات المطالعة والمختبرات ينبغي أن تفتح لهم جميعاً على مصاريعها. عندئذ، يتاح للجامعة أن تمارس تأثيرها الخيّر على الأمة بأسرها»[١٥]. أقول ببساطة، بعد هذا القول النافذ: لنتخذْ من رؤية وايزمن عبرة!

أما وزارة الثقافة والتعليم العالي، وإن حديثة العهد، فلم تبدأ بما كان يجب أن تبدأ به: رسم سياسة للبحث متكاملة الحلقات، تحضّر لبنان لمواجهة استحقاقات مصيرية قد تلغي دوره في المنطقة، أو تثبت أنه واجب الوجود. في مقابل ذلك تنفّذ إسرائيل، منذ قيامها، سياسة إنشاء مراكز للمعلومات والأبحاث والتخطيط في جامعاتها ومؤسساتها الرسميّة وغيرها، وتجري أبحاثاً هادفة من خلال شبكة تربطها بالمراكز المتطورة الرائدة في العالم، وفي استراتيجية دفاعية وهجومية متكاملة تشمل قطاعات الحياة كافة. وهي تنفق على هذه الخطة البحثية التنموية ضعف ما تنفقه البلدان العربية مجتمعة، على كثرتها وعظم ثرواتها وانفجار عدد سكانها[١٦].

لقد أقامت إسرائيل استراتيجيتها على قاعدة مطردة، في جميع قطاعات الحياة، في موضوع التعامل مع العرب، وهي استفراد كل دولة على حدة. هذا كان شأنها في الحرب التي انتهت إلى تدجين العرب حربياً. وهذا كان شأنها في عقد اتفاقيات الصلح. وهذا سيكون شأنها في عهد الانفتاح والسعي إلى الاندماج في محيط الشرق الأوسط.

إزاء ذلك، لا سلاح لنا، وبخاصة في مرحلة السلام الموعود، سوى الوحدة الوطنية، وإعادة بناء التضامن العربي من خلال تفعيل جامعة الدول العربية وتحديث مؤسساتها، متجاوزين

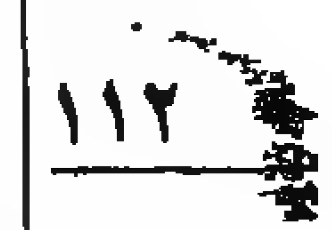
تحريك الأنظمة إلى تجييش الشعب، بتوعيته وحشد قواه. ولا يمكن تحقيق ذلك إلاّ بأن نبادر، على صعيد كل قطر عربي، إلى إنشاء مؤسسات ثقافية في هرمية متكاملة تتصل بمؤسسات جامعة الدول العربية في رأس الهرم. وينبغي أن تتوزع هذه المؤسسات على القرى والقصبات والمدن والأقضية والمحافظات، على صعيد كل دولة، وصولاً إلى رأس الهرم، أي جامعة الدول العربية. بذلك يتيسر لنا أن نجعل من الثقافة همّاً يومياً لأفراد شعبنا كهم الغذاء والدواء. ولا غرو فالهم الثقافي هو في أصل توفير الغذاء والدواء. بذلك، تنحدر الثقافة من برج النخبة العاجي إلى ساحة الشعب، تفاعلاً بين القاعدة الثقافية والقيادة الثقافية. فالمشاركة الثقافية تشكّل أُسّ بناء الوطن، وهي حقّ ديموقراطي للشعب كحقه في المشاركة السياسية من خلال انتخاب ممثليه في مجلس النواب.

هذا النظام الثقافي يمكّن المثقفين من تحقيق المشاركة في صنع القرار الوطني الذي تستأثر به السلطة الحاكمة، بلوغاً إلى القرار الأفضل والأصلح للبلد ولمجموعة البلدان العربية. وهذه المشاركة بدورها حق من حقوق المواطنية وواجب من واجباتها على حد سواء. هذا هو جوهر الشورى العربية قبل الإسلام ثم في الإسلام، في مجلس القبيلة وفي محفل الحكم السليم الرشيد الذي ندبت إليه الآية القرآنية القائلة: «وأمرهم شورى بينهم»(١٧). فالشورى فريضة على الحاكم وحق للمحكوم، بل واجب وطني وإنساني عليه. والمشاور ينبغي له أن يتلبس حالة المشاور لقاعدته، قبل أن يقدّم مشورته.

نعود إلى المؤسسات الثقافية بالمعنى العام للمصطلح لنقول إنه ينبغي تعددها، شرط أن يتحقق التنسيق بينها وارتباطها بالهرمية الموصلة إلى الهدف، وتعدّدها لا يندب إليه عبثاً، بل لضرورة تمثيل مختلف قطاعات الحياة الثقافية ـ التربوية. فثمة مؤسسة لجان الأهل في المدارس والدّور التربوي الثقافي الوطني الذي يمكن أن تضطلع به فيما لو فُعّلت وأُخرجت مستقلة من قبضة الإدارة، ولا سيما في المؤسسات التربوية الأجنبية. إنها في موقع مقياس ضغط الدم بالنسبة إلى البدن يؤمّن اعتداله حياة سوية. ومثل ذلك مؤسسة مجلس المشرفين أو مجلس الأمناء في الجامعات، تكمل خطط مجلس الجامعة بخطة شاملة تربط الجامعة بالحياة، إلى ما سوى ذلك من مؤسسات قائمة يجب تفعيلها وتوجيه أنشطتها إلى الهدف الوطني والقومي والإنساني المنشود.

لقد دالت دولة العمل الفردي المنفرد، والعمل الوطني المنعزل، وجاءت دولة التضامن حتى بين الأعراق المختلفة واللغات المتعددة والدول المتصارعة، كما في أوروبا المتحدة، وفي محاور أخرى هي قيد الإنشاء. فما بالنا، في ديار العرب، نعود القهقرى إلى التفرق والتخاصم؟ والعجيب أن ما يجمعنا هو أكثر بكثير مما يجمع أوروبا أو أميركا أو سواهما.

عند هذا الحد نصل إلى مسألة الموضوعات أو الأطاريح التي ستطالعنا في الفترة المقبلة



المرتقبة على الصعيدين الإقليمي والدولي. وقد غدت، منذ عقد من الزمان، مسألة تطرح من حين إلى حين على أنها شرط تعامل ثنائي بين الدول أو شرط تعامل دولي، عنيتُ مسألة حقوق الإنسان.

إن هذا المرتكز المبدئي - الذي تحوّل مرتكزاً سياسياً - آخذ في التطور نحو طرح ثقافي به يقاس رقيّ الشعوب والأمم، لكنه، في منظار أصحاب الشأن العالمي من الدول، كثيراً ما يشكل ذريعة لما عبّر عنه لافونتين (La Fontaine) بلسان الأب نقولا أبي هنا، العربي: حجّة الأقوى هي الفُضلى! ومهما يكن من أمر الإغضاء عن حقوق الشعوب والأمم المهضومة الحق فعلينا أن نتمسك بهذا المبدأ الذي ينهض دليلاً على مستوى وعينا، وتالياً ثقافتنا.

من هذا المبدأ الذي يشكّل عنوان ثقافة المستقبل والذي سينهض محرّكاً لتطوير مجتمعاتنا وأنظمتنا، تتفرع موضوعات بها تكتمل شجرة الثقافة، مثل حريّة الرأي والمعتقد وحرية المعلومات والإعلام وحقوق المرأة والحريات الثقافية وحقوق الأطفال والأولاد وحق تأمين التعليم بالمجان، إلى ما يتصل بهذه الموضوعات.

هذه الموضوعات في الثقافة المدنية ستكون عنوان ثقافة المستقبل. بالنسبة إلينا، ليست غريبة عنّا، ولا سيما عن تراثنا الديني. فالإنسان، في المسيحية والإسلام، سيّد الكون سخّر الخالق له ما في السموات والأرض، لكننا، في ممارساتنا السياسية والاجتماعية وسواها، تنازعتنا العصبيات التي لا تزال تتحكّم بمصائرنا، فلم نخرج من ظلمات الجاهلية إلى نور المحبة. ولكي نستطيع تعهّد هذه العناوين الثقافية المتفرّعة مما نسميه، سياسياً، الديموقراطية، ينبغي لنا تعهّد ناشئتنا بتربيتهم على مبادئها ومضامينها والهدف منها. ولا بد لنا في ذلك - إضافة إلى إعطائهم المثل الصالح بالممارسة في أعمالنا وتصرفاتنا - من إعادة النظر في برامجنا المدرسية واعتماد نمط جديد من النصوص التراثية، قديمها وحديثها تحلّ محلّ نصوص كثيرة مختارة منذ قرون، لا تملك لأولادنا ضرّاً ولا نفعاً، بل هي تملك لهم، أحياناً، ضراً من دون نفع!

وقد بادرت شخصياً إلى القيام بذلك، فانصرفت إلى جمع نصوص من تراثنا بين دفّتي كتاب، تتناول هذه الموضوعات، وإن تكن النصوص من هذا الاتجاه نذْرة نادرة! كموضوع: الوطن - الوطنية - الحريات والحقوق المذكورة سابقاً، إلى ما سوى ذلك، مما ينشئ المواطن الصالح والإنسان الصالح لغد أفضل.

إنّ القرن العشرين يتصرّم، فحذار أن يتخلّفنا وراءه! ليولَدْ من معاناتنا الفكر المبدع الذي لا يتخلّف أحداً منّا وراءه، بل يحفزه على اللحاق بركب المستقبل.



(١) راجع حول هذا الموضوع: د. فيكتور الكك، «الوطن: الإرث والإبداع»، في كتاب **مواطن الغد**. (بيروت: منشورات المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم، ١٩٩٦).

(٢) Michel Chiha. *Visage et Présence du Liban.* (Beyrouth: Editions du Cénacle, 1964), pp. 134 - 137, et passim

وكذلك مؤلفات ميشال شيحا الأخرى.

(٣) كلمة منحوتة من كلمتين: جغرافيا وسياسة، في صيغة النسبة، أي جغرافي سياسي، وهي أفضل من المصطلح المستعمل «جيوسياسي»، لأن الشقّ الأول من هذا صيغة أجنبية لا عربية، بخلاف مصطلحنا. فالصيغة المختصرة لكلا جزأيه عربية. وصيانة عربية الصيغة هي من أصول اللغة، أما الكلام المعرّب فلا بأس علينا منه، ومنه كلمة جغرافيا ذاتها.

(٤) البؤرة: مجتمع النور في العدسة المحرقة. وقد أطلقناها، اصطلاحاً، على مجموعة دول تتوجه نحوها أغراض سياسية أو اقتصادية أو سواها. وهذا، في نظرنا، مصطلح يؤدي المعنى المقصود على حقيقته، بينما لا يفي مصطلح محور بالغرض، لأنه ينطوي على معان كثيرة لا تعني التركيز على نقطة أو، استطراداً، على منطقة بعينها، كما في كلمة بؤرة.

(٥) تمثّل الغذاء: فقد صورته واتخذ صورة المغتذي. ونعني بالتمثّل الهليني تلوّن الحضارة اليونانية بحضارات الشعوب التي كان فيليب المقدوني والإسكندر الكبير ابنه وخلفاؤهما قد أخضعوها لحكمهم.

(٦) الأخمينيون: هم بناة دولة فارس ومؤسسو إمبراطورية حضارية شملت بلداناً كثيرة من الشرق والغرب (٥٥٠ ـ ٣٣٠ق.م.).

الساسانيون: Sassanides، نهجوا نهج الأخمينيين في إعادة بناء الإمبراطورية الإيرانية وتقاسموا الشرق مع إمبراطورية الروم، وبلغوا من الحضارة شأواً عظيماً. زالت إمبراطوريتهم مع الفتح العربي ـ الإسلامي (٢٢٤ ـ ٦٥١م).

الصّفويون: Safavids, Safavides أقاموا الإمبراطورية الإيرانية من جديد بعد قضائهم على المغول والتتار، ونافسوا السلطنة العثمانية، معتمدين مذهب الإمامية الإثني عشرية مذهباً رسمياً لدولتهم (١٥٠١ ـ ١٧٣٦م).

(٧) الميثرائية هي ديانة ميثرا Mithra، وهو في عرف الآريين، وبخاصة الإيرانيين القدامى، إله السماء النقية والمضيئة، يجسد جوهره النور والنقاء. استعمل كزينوفون Xenophon اليوناني (تلميذ سقراط) كلمة شمس Helios اليونانية محل كلمة ميثرا، دلالة على ما نقول، لأن العقيدة الإيرانية العتيقة تقول إن ميثرا غدا قائد مركبة الشمس عبر السماء. وقد انتشرت الميثرائية في غرب آسيا ـ ما بين النهرين وأرمينيا، ثم غزت أوروبا خلال القرن الأول قبل المسيح باعتناق الجيوش الرومانية لها، وغدت كبرى ديانات الإمبراطورية الرومانية حتى انها في القرن الثاني الميلادي، غدت أكثر انتشاراً من المسيحية.

(٨) نسبة إلى ماني «نبي» إيران في العهد الساساني، شرع بنشر عقيدته عام ٢٤٢م في بابل وهو من أهلها. وكانت ديانته توفيقية جمعت الثنوية المستوحاة من الزرادشتية، والمسيحية، والتقاليد الغنوصية، في ديانة مركبة، وأقامها في هيكلية شبيهة بالكنيسة المسيحية ذات النظام التراتبي. تقول المانوية بصراع الخير والشر وإلهيهما المتمثلين في النور والظلمة. ولاستئصال الشر من الدنيا، يدعو ماني إلى حياة تقشف وإلى عدم الزواج استئصالاً لنسل البشر (أي للشر) وقد

المصادر:

وصف إدوارد براون المانوية زرادشتية متنصرة. وقد انتشرت من الصين إلى أوروبا، وإفريقيا الشمالية. راجع:

Edward Browne. *A Literary History of Persia*, I, (Cambridge: Cambridge University Press, 1921).

(٩) راجع الكتاب السنوي لمدرسة الحكمة، بيروت: ١٩٣٦.

(١٠) وقد ترجم هذه «الرواية التمثيلية» -كما وسمها الريحاني- إلى الفارسية الأستاذ طباطبائي. كما نشرت نصّها بالعربية دار الريحاني للطباعة والنشر، باب إدريس، بيروت.

(١١) راجع مقالي «خسرو وشيرين بين الفردوسي والملاط»، مجلة **الإخاء - إطلاعات**، العدد ٤٩، تاريخ ١/٣/١٩٦٤، طهران، إيران.

(١٢) وديع البستاني، **رباعيات عمر الخيام**. (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩١٢) ثم ١٩٥٢.

(١٣) راجع محاضر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجامعة اللبنانية، بيروت: ١٩٧٤.

(١٤) أي المرجعيات الأساسية في الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية التي تشكل مرتكزات الدولة والمجتمع. وهذا المصطلح مشتق من المعنى اللغوي الأصلي لجذر «باء» أي رجع. ومنه أباء بالمكان، أي أقام. والبيئة والمباءة، لغوياً، تعنيان المنزل والمحيط، وهما مرجع الإنسان.

(١٥) Dr. Chain Weizman, *American Addresses*. (New York: Palestine Foundation Fund, 1923), p. 63.

(١٦) راجع كتاب الأونسكو السنوي الإحصائي لعام ١٩٩٣.

(١٧) **القرآن الكريم**، سورة الشورى، ٤٢: ٣٨.

أ. د. عبدو القاعي

بين ثقافة الهويـة وهوية الثقافة: على مـاذا نربّي شبـابنا اليـوم

بين القواعد التربوية الأصيلة والتربية على القواعد المجتمعية السائدة، خيط يطول ويقصر وفقاً لبعد المفاهيم الأصل عن المسارات الواقعية لترجمتها الاجتماعية. فإذا اعتبرنا أن التربية، بجميع أشكال انتظامها، هي مشروع متكامل تترابط فصول تنفيذه بين البيت والمدرسة والجامعة والمحيطات الاجتماعية الأخرى، علينا أن نعرف أن هذا المشروع يهدف أصلاً إلى مساعدة الأفراد والجماعات على تحقيق ذاتياتها، ويعمل فعلاً على تأمين الوظائف الاجتماعية للأفراد والجماعات من علمية وسياسية واجتماعية واقتصادية.

كلمتي هذه ليست للبحث في وظائف التربية. إشارتي إليها هي من باب التنويه إلى أن التربية تشترك في مجمل وظائف الحياة الاجتماعية. وهي، من هذه الناحية، تعتبر نظاماً جزئياً مرتبطاً عضوياً بالنظام الاجتماعي. فإذا كانت للتربية استقلاليتها العملانية، فهي تبقى تابعة في غاياتها لحركة الثقافة والقيم السائدة لدى مختلف أطراف المجتمع. فأي ثقافة لشباب اليوم وعلى أية قيم تركز أنظمة التربية في العالم العربي؟

أي ثقافة لشباب اليوم؟

حكايتنا مع الثقافة اليوم هي حكاية صراع بين التشابه والاختلاف. فالثقافة الوطنية تنطلق من افتراض التشابه الانتمائي بين الأفراد والجماعات، فتعمل على تفعيل صورة هذا التشابه الواحدة تحقيقاً لوحدة الوطن. والثقافة المجتمعية الإنسانية تنطلق من الاختلاف أو التمايز والتنوع والمغايرة في مظاهر الوجود كمبدأ مجتمعي أساسي تسعى من خلاله إلى توفير الشروط الملائمة لتحقيق الوحدة عبر الاعتراف بالمعتقدات والخيارات الثقافية المتعددة المرتبطة بها، في إطار من الحرية والمساواة في الحقوق والواجبات. وبناء على هذين التوجهين للبناء الثقافي في الدول المعاصرة ولمفهوم الوحدة، أي الوحدة في الإنتماء الوطني والوحدة في

المساواة بين المواطنين مهما تنوعت أو اختلفت انتماءاتها الثقافية، غدت الأهداف الثقافية الأساس أهدافاً مجتمعية تتشكل حولها الانقسامات في العالم المعاصر. فلا يسعنا تجاه هذا الواقع إلا التذكير بالمبدأ الأساسي لبناء المجتمعات، وهو أنه لا يمكن أن تبنى المجتمعات على أساس التشابه فقط. فالتشابه هو صفة مميزة للوجود الفيزيائي يتخطاها الوجود البيولوجي بالتنوع كما يتخطاها الواقع النفسي بالغيرية الناتجة من المفارقة بين ما يعبر عنه الإنسان وما يضمره. فثقافة التشابه في المجتمعات من الأولى بها أن تنحصر في تحقيق شروط واحدة ومتساوية للجميع، وهذا ما ندعوه بتكافؤ الفرص، أي تعميم الحقوق بالتساوي للجميع مهما تباينت منصابهم الاجتماعية. فإذا كان التشابه أساسياً في الشروط الفيزيائية، فالتنوع والاختلاف هما في أساس المسارات النفسية الاجتماعية، لأن الواقع النفسي الفردي والجماعي هو واقع غيري في الأساس، وهو حق لا يصح اختراقه. فهو شرط من شروط النمو والتطور والإبداع الفردي والاجتماعي. وإذا كان الاختلاف والغيرية في أساس الحرية، فعلى المجتمع أن ينتظم ليؤمن للأفراد والجماعات المعنيين أدواراً «فاعلة» في تحديد خياراتهم الحضارية والتربوية.

من ناحية أخرى، فالغيرية هذه، ولو كانت حقاً أساسياً وضرورياً لتحقيق الذات الفردية والجماعية، فإنه يخشى على هذا الحق أن يسقط في صراع الأنانيات إذا لم يرتبط بقضية الانفتاح على الغير والبحث عن معالم التشابه معه عبر معبرين أساسيين: أولاً التشابه في الالتزام باحترام الاختلافات والغيريات كمظاهر ذاتية حضارية ضرورية للخلق والإبداع والتطوير على مستويي الفرد والمجتمع؛ ثانياً التشابه في البحث عن التكامل بين الذاتيات المختلفة في الوظائف الاجتماعية المتنوعة والمتعددة وتحقيق المشاريع المشتركة التي يمليها هذا التكامل في ظل الاتفاق والتعاون. فالمطلوب منا اليوم هو أن نساعد الشباب في عالمنا العربي والمشرقي بشكل عام على تغليب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في حوار قيمي يبحثون عبره عن الثقافة في مبتغى التعابير الإنسانية، وليس في شكلها الإنتمائي فحسب، مع علمنا أن المجتمعات العربية تشكو اليوم من افتراض التشابه والائتلاف كمنطلق للتعامل بين الأفراد والجماعات في المجتمع.

إن الدولة في هذه المجتمعات تسعى إلى بناء صورة موحدة للإنسان وللمجتمع، ولكل جماعة حضارية صورتها للإنسان وللمجتمع؛ جميع هذه الصور تتنافر وترفض بعضها بعضاً بقدر ما تفرض التشابه في أساس التعامل الاجتماعي، لأن التشابه يحدد الاختلاف في خانة الشواذات، وهذا ما أدخلنا في حرب الشواذات، فأصبحنا كلنا شواذات تتناحر. وبناء عليه، وبطلب منا أيضاً اعتبار الغيرية والاختلاف كأساسين لظهرية وجودنا وممارسة حقوقنا وتفعيل شخصياتنا، والاعتراف بأن الانفتاح بين الغيريات واحترام الاختلافات

يشكلان العنصرين الأساسيين لقضية تحقيق أنسنة الإنسان ووظيفية المجتمع في المجتمعات كافة، وفي عالمنا العربي بصورة أخص. إذ ذاك، يتحدد المشروع المجتمعي الصحيح في تأمين الشروط الواحدة المتشابهة لتحقيق المظهريات المختلفة التي تعود فتتشابه في احترامها بعضها لبعض وفي تكاملها الوظيفي في ما بينها على صعيد الوظائف الاجتماعية.

كيف الوصول إلى هذا المشروع الحل؟

إذا كنا نريد أن نعيد تثبيت الأمن الاجتماعي في لبنان، وفي المنطقة العربي ككل، وأن نساعد شبابنا على الارتقاء إلى المتطلبات المدنية للعيش معاً في مجتمعات حديثة، علينا أن نعلم أن هذه المجتمعات هي في جوهرها مجتمعات تبني وحدة كيانها على أساس تبادلي بين مواطنين تجمعهم المساواة في الحقوق الواحدة أكثر من تعزيزها للوحدة الناتجة من العلاقات المتماسكة عضوياً على أساس انتمائي عبر الزمن. فهذه المجتمعات هي بحاجة إلى الفرد كشخص حر مستقل ومسؤول قادر على تحقيق ذاته والتفاعل مع محيطه لجهة كونه مواطناً مشاركاً في نص القوانين الجماعية وتطبيقه؛ وإلى الجماعة كرابطة شراكة مبنية على الموافقة والاقتناع؛ وإلى الثقافة كطاقة استنباط لقيم لا تتغير في عمق جوهرها ومعانيها لكنها تنتهج وسائل تعبير عن أبعادها الإنسانية متعددة ومتنوعة؛ وإلى الدين كخيار روحاني يرتكز في الأساس على الهوادة والمسامحة وقبول الغير؛ وإلى التقليد كإعادة إحياء لأمثلة رائدة في ترجمتها لإنسانية الإنسان عبر ارتباطها مع زمانه ومكانه؛ وإلى الخلق والإبداع والتحديث كوسائل أساسية تساعد على تحقيق الذات وتطوير المجتمع؛ وإلى الوطن كأرض وشعب وكيان يربط في ما بينها المشروع المشترك والقوانين والأنظمة والمصالح المشتركة أكثر من الانتماء المشترك؛ وإلى المدى العام كترجمة للمصلحة التي تبنى على أساسها الجاذبية نحو الداخل عبر المساواة في الحقوق المشتركة كما يبنى الانفتاح التواصلي مع الخارج عبر شبكات التبادل التجاري والحضاري على جميع الأصعدة؛ وإلى إعادة التوزيع الاجتماعي كتعبير حي عن التعاضد والتضامن الإنسانيين.

كيف تطورت نظرة اللبنانيين إلى القيم؟

هناك اتجاهات جديدة تمكنا من ملاحظتها في المجتمع اللبناني حول النظرة إلى القيم كمجموعة من القوى الجاذبة التي تحدد المعتقدات ومبادىء السلوك من خير وشر على مستويي الفرد والجماعة. وهذه الاتجاهات الجديدة تأكدت لنا عبر الاجابات التي حصلنا عليها من اللبنانيين ككل، على سؤال طرحناه في دراسات أربعة أجريناها سنوات ١٩٨٨، ١٩٨٩، ١٩٩٢، ٢٠٠١ (سنة ١٩٨٨ (١) : تطلعات وتوجهات الشباب اللبناني، وسنة ١٩٨٩ (٢) : التوجهات الحضارية والقيم الدينية في لبنان، وسنة ١٩٩٢ (٣) : المدى العام والمبادىء

الديمقراطية في لبنان ،وسنة ٢٠٠١(٥) من العائلة الى العائلة اية عائلة اليوم ؟ حول الصفات الخلقية والقيم التي يرغب الناس في نقلها الى اولادهم ، اي القيم التي يرغبون في تعليمها. وبعد مقارنة النتائج التي تم الحصول عليها في هذه الدراسات مع نتائج دراسة مماثلة نفذت عن اوروبا سنة ١٩٨٢ (٤) بإشراف العالم الفرنسي جان ستوتزل حول قيم الزمن الحاضر، نعرضها كما هو وارد في الجدول أدناه:

الجدول الرقم (١)

الصفات الخلقية والقيم التي يتوجب الحفاظ عليها في التربية (نسبة مئوية)

الصفة الخلقية	لبنان ٢٠٠١	لبنان ١٩٩٢ (١)	لبنان ١٩٨٩ (٢)	لبنان ١٩٨٨ (٣)	لبنان ١٩٨٢ (٤)
الشرف / نظافة الكف	٥٦	٥٣	٥٥	٤٨	٧٣
روح المسؤولية	٤٢	٤٦	٣٩	٣٨	٤٦
الإخلاص	٢٩	٣٩	٣٢	٣٧	٣٢
التهذيب	٢٧	٣٩	٤٢	٤٨	٣٤
الإيمان في الدين	٥٨	٣٧	٤٨	٥٣	١٧
استقلالية الشخصية	٢٩	٣٦	٢٦	١٧	٢٧
المسامحة في الدين	٤٧	٣٥	٥٤	٥٤	٥١
السلوك الحسن	٢٨	٣٣	٣٢	٣٥	٤٩
الاجتهاد في العمل	٢٥	٣١	٢٧	٣٣	٢٣
السيطرة على النفس	٢١	٢٤	١٩	٢٤	٢٩
الصبر	٢٧	٢٤	٢٢	٢٦	١٤
الكرم	٢٣	٢٠	٢٦	-	-
الفكر الخلاق	١٧	١٨	١٦	١٦	١٣
الطاعة	١١	١٦	٢٢	٢٣	٢٥
الاهتمام بالغير	٩	١٥	١٣	١٢	١٥
المثابرة	١٣	١٤	١١	١٤	١٨
الاقتصاد في المصروف	١٢	٩	٦	١٢	٢١
روح القيادة	٧	٩	٨	٨	١٠

(1) J. Khoury, A. Kahi et K. Barrett, Les Aspirations et les Orientations des jeunes et des éducateurs au Liban, dans la *Génération de la Relève,* Bureau Pédagogique des Sts. Coeurs, Beyrouth 1988.

(2) A. Boudjikanian, A. Kahi, J. Khoury, *Orientations Culturelles et Valeurs Religieuses au Liban,* Ceroc, 1991.

(3) A. Kahi, J. Khoury, F. Kiwan, Espace public et Démocratie, Reach-Mass Institute, dans la Génération de la Relève, Bureau Pédagogique des Sts. Coeurs, Beyrouth 1992.

(4) Jean-Stoetzel, *Les Valeurs du temps présent*, l'Europe au Carrefour, Paris P.U.F., 1982.

(٥) من العائلة الى العائلة اية عائلة ... اليوم ، سلسلة الشأن العام في قضايا الناس ،حاجات وابحاث تخطيط واستشراف، منشورات جامعة سيدة اللويزة ٢٠٠١

بناء عليه، يمكن لحظ أنماط رئيسية أربعة للمجتمعات نتيجة لاعتماد تراتبية أو أخرى للقيم. ونلاحظ لدى قراءة هذا الجدول تطوراً ملحوظاً في نظرة اللبنانيين إلى الصفات الخلقية التي يرغبون في نقلها إلى أولادهم بصورة أولية. فبعد أن كانوا يولون اهتماما بالغاً بالمسامحة والإيمان في الدين كفضيلة اجتماعية والتهذيب والطاعة، راحوا يركزون أكثر في منتصف التسعينات على روح المسؤولية، واستقلالية الشخصية والفكر الخلاق والاهتمام بالغير، مقتربين في ذلك من النسب التي تم الحصول عليها في بعض بلدان أوروبا سنة ١٩٨٢ مع تخطي هذه النسب في بعض الأحيان، لكنهم عادوا في سنة ٢٠٠١ إلى قيم الاهتمام بالدين والشرف والمسامحة والاحترام الاجتماعي أكثر من الغيرية، أي الاهتمام بالآخر كما هو ومن روح القيادة والإخلاص والتهذيب والاجتهاد في العمل التي هي كلها قيم مدنية أساسية. ويمكن ملاحظة تفاصيل هذا التطور عبر قراءة النسب العائدة لكل صفة من الصفات التي تضمنتها الدراسات المعنية بين ١٩٨٨ و ٢٠٠١ بالعودة إلى الجدول (١) أعلاه.

من ناحية اخرى، وإلى متابعتنا لتطور المزايا الخلقية والقيمية التي يرغب اللبنانيين في نقلها إلى أولادهم، أي المزايا التي يطالبون بتعليمها، فقد بحثنا أيضاً في كل من الدراسات المذكورة أعلاه عن التصرفات غير المرغوبة اجتماعياً، أي السلوكيات التي يصعب تبريرها في المجتمع. والتصرفات غير المرغوبة هي الوجه المعكوس للقيم الراهنة في المجتمع، ويمكن عبر دراسة مدى احترام كل منها في النظم التي تحرم هذه التصرفات، مقاربة توجهات نظام القيم في بلد ما والتعرف على مناحي تطوره:

- المجتمعات التقليدية الملتزمة بنظام أخلاقي تقليدي صارم؛
- المجتمعات التقليدية ذات النزعة التحررية في تطبيق نظام أخلاقها؛
- المجتمعات الحديثة الملتزمة بنظام أخلاقي حديث صارم؛
- المجتمعات الحديثة المتحررة في تطبيق نظام أخلاقها.

هذه الأنماط تحدد أوضاعاً اجتماعية قصوى. لكن في الواقع، لكل مجتمع وضعه الخاص الذي تتحدد معالمه بين هذه الحالات الظرفية القصوى، أي التقليد والحداثة من جهة، والإباحة والتمسك الصارم بالقيم من ناحية اخرى.

استناداً إلى هذه الاعتبارات كافة، طرحنا سؤالاً في كل من الدراسات أعلاه، حول مدى تبرير أو عدم تبرير اللبنانيين لـ ١٩ تصرفاً هي من أهم التصرفات غير المرغوبة في غالبية المجتمعات المعاصرة وفاقاً لسلم مكون من ١٠ درجات؛ تعبر الدرجة العاشرة فيه عن التبرير الكامل، والدرجة (١) عن الرفض المطلق. وقد أتت الإجابات على هذا السؤال كما يمكن قراءته في الجدول (٢) أدناه.

الجدول الرقم (٢)

درجة الإباحة بحسب الممنوعات أو المحظورات الاجتماعية في لبنان سنوات ٢٠٠١، ١٩٩٢، ١٩٨٩، ١٩٨٨، ١٩٨٢، (أوروبا، فرنسا، ايرلندا)

المحظورات الاجتماعية	لبنان ٢٠٠١	لبنان ١٩٩٢	لبنان ١٩٨٩	لبنان ١٩٨٨	أوروبا ١٩٨٢	فرنسا ١٩٨٢	ايرالندا ١٩٨٢
القتل دفاعاً عن النفس	٥,٩	٧,٠٧	٧,٧٨	٧,٧٣	٥,٣٥	٥,٧٩	٤,٦٠
الطلاق	٣,٧	٤,٤٧	٤,١٧	٣,٦٧	٤,٩٧	٥,٣١	٣,٢٠
الاحتفاظ بالمال الذي قد يجده المرء صدفة	٣,٥	٤,٣٥	٤,٣٧	٤,٢٣	٢,٨٥	٢,٩٨	٢,٣٩
الاغتيال السياسي	٢,٢	٣,٣٧	٣,٧٦	٢,٩٠	١,٥٣	١,٨١	١,٤٤
الإجهاض	٢,٢	٣,٠٣	٢,٦٤	٢,٤٤	٤,٠٧	٤,٨٩	١,٧٠
الكذب للحفاظ على المصالح الشخصية	٢,٣	٢,٨٠	٢,٩٠	٢,٦٦	٢,٨٥	٣,٣٢	٢,٥٥
التهرب من دفع الضريبة	٢,٩	٢,٥٧	٢,٦٥	٢,٥٤	٢,٦٤	٣,٢٢	٣,٣٥
التصادم مع الشرطة	٢,٤	٢,٤٢	٢,٨٤	٢,٣٧	٢,٠٣	٢,٥١	١,٦٨
عدم التصريح عن حادث يكون الشخص مسؤولاً عنه	١,٧	٢,٢٧	٢,٤٥	٥,٧٥	٢,٠٨	٢,٤٤	١,٩٦
العلاقات الجنسية دون سن ١٨ سنة	١,٤	٢,٠٠	٢,٣٤	١,٥٥	٢,٧٣	٣,٧٨	١,٤٢
شراء سلعة مسروقة	١,٥	١,٨٨	٢,٠٠	١,٩٥	١,٧٥	٢,٠٩	١,٥٤
الرشوة	١,٥	١,٧٥	١,٧٠	١,٦٩	-	-	-
الخيانة الزوجية	١,٤	١,٧٢	١,٨٧	١,٥٢	٢,٨٥	٤,٠٠	١,٨١
المطالبة بأرباح غير محقة	١,٣	١,٥٥	١,٦٥	١,٧٠	-	-	-
الانتحار	١,٣	١,٥٢	١,٧٦	١,٧١	٢,٦٥	٣,٤٨	١,٨٣
سرقة سيارة وقيادتها في سبيل التسلية	١,٢	١,٣٦	١,٧٤	١,٥٤	١,٣٥	١,٤٨	١,١٧
الدعارة	١,١	١,٣٣	١,٥٠	١,٢٧	٢,٩٣	٣,٠٢	٢,١٣
تعاطي المخدرات	١,٢	١,٢٩	١,٥١	١,٣٧	١,٦٦	١,٧٦	١,٦٢
العلاقة الجنسية بين أفراد الجنس الواحد	١,١	١,٢٤	١,٤٣	١,٢٩	٣,٢٦	٣,١٦	٢,٧٢
المجموع	١,٦	٢,٥٢	٢,٦٨	٢,٦٣	٢,٧٠	٣,١٧	٢,١٢

يسمح هذا الجدول باستنتاج ما يلي:

أولاً، إن درجة الإباحة العامة، أي المحتسبة على قاعدة متوسط مجموع درجات الإباحة العائدة للمحظورات المحددة في الجدول أعلاه، هي في حال تراجع اليوم بالنسبة لما كانت عليه سنة ١٩٨٨، وهي أدنى بكثير من درجة الإباحة الراهنة في فرنسا، وفي أوروبا بشكل عام، فتقترب بالتالي من المعدل الذي تم الحصول عليه في إيرلندا سنة ١٩٨٢. وهنا أتوجه إلى

جميع المسؤولين التربويين والدينيين الذين يخشون على تدهور القيم والأخلاق في لبنان بالقول إنه لا خوف اليوم على هذه القيم والأخلاق. فاللبنانيون يؤكدون اليوم أكثر من الماضي على تمسكهم بالقيم، ولو حددوا لهم توجهات جديدة في سلم القيم. فدرجة الخطر بالنسبة لمجموع الممنوعات تتعدى بكثير درجة الإباحة التي هي بدورها في وضع تراجعي عن السابق؛

ثانياً، عندما ننظر بصورة تفصيلية إلى وضع كل سلوك محظور أو غير مرغوب من السلوكيات المحددة في الجدول أعلاه، يمكن الإستنتاج أن التراجع الملاحظ في نسبة الإباحة لا يعني بالضرورة إعادة تثبيت وإحكام القيم التقليدية. إن اللبنانيين يبدون وكأنهم بعد أن كانوا يستكشفون معالم قيمية جديدة تتوافق أكثر مع متطلبات المجتمعات العصرية المبنية على قاعدة الحقوق الاجتماعية والشرعية والقانونية على مستوى مجتمعي شامل، وذلك في منتصف التسعينات ، عادوا اليوم ليتماهوا أكثر مع متطلبات المجتمعات التقليدية المبنية على المعادلات الإنتمائية إنطلاقاً من قاعدة الولاء والطاعة والإنصياع للسلطة وللنظم المتوارثة.

فاللبنانيون بعد أن حاولوا في التسعينات أن يصروا أكثر على التحظير والنهي عن المطالبة بأرباح غير محقة وعن عدم التصريح عن حادث يكون الشخص مسؤولاً عنه، وعن القتل في حالة الدفاع عن النفس، وعن شراء سلعة مسروقة، وبعد أن ابدوا رغبة في تبرير أكبر للإجهاض والطلاق والعلاقات الجنسية قبل سن ١٨ سنة، مقتربين بذلك من درجات الإباحة الراهنة في أوروبا، عادوا إلى التحذير من السلوكيات المحظورة اخلاقياً من قبل الأديان، والتي تحاول المجتمعات فهمها وتبريرها إنسانياً، كالإنتحار والإجهاض والطلاق، والعلاقة الجنسية بين أفراد الجنس الواحد... إلخ.

هذه المؤشرات تظهر بوضوح توجهاً كان نامياً عند اللبنانيين في منتصف التسعينات نحو الإلتزام بصورة أوفر بالقوانين والأنظمة العامة في المجتمع، من جهة، وبالحرية الفردية، من جهة اخرى. لكن هذا الإلتزام بدأ يتراجع أمام الإرتباط بالمحظور بشكل ضيق على أساس أخلاقي لا يسمح بالنظر في الأمور إنسانياً، بعد حلول الألفين ، مما أفسح في المجال أمام بروز العنصريات المختلفة.

أية قيم نعلم ؟

ما يمكننا قوله نتيجة لما ورد في التحاليل السابقة، إنه لا خوف اليوم على القيم والأخلاق في لبنان من التوجهات الراهنةعند اللبنانيين، بل يتوجب علينا أن نخشى على اللبنانيين بصورة عامة، وعلى الشباب بصورة خاصة، من المفاهيم الأخلاقية الراهنة التي تدفع أكثر إلى قيم الطاعة والقطعانية منه إلى القيم التي تركز على استقلالية الشخصية والمسؤولية والانفتاح على الغير. فنحن اليوم في عصر العولمة، أصبح لزاماً علينا أن نعي أن الصراع

القائم على أساس الخيارات القيمية المختلفة للتوجهات الحضارية والثقافية هو فعلاً صراع بين دول تنتهج التمييز بين الناس بشكل مسبق على أساس انتماءاتهم قبل أن يحددوا هم ذاتهم في خياراتهم الحضارية. فنحن اليوم أمام مفصل أو مفترق خطير: فإما أن نعيد تركيز المجتمع الانتمائي العشائري على قاعدة الانصياع للسلطة والطاعة والقطعانية والعائلية (أي الرجوع إلى العائلة كمرجع حماية)، إنطلاقاً من رغبتنا الصادقة في إعادة اعتبار القيم التي بدأت تتزعزع عند الناس، وإما أن نصغي أكثر إلى ما كان يحاول الشباب أن يتجهوا نحوه فردياً ومجتمعياً، ونركز بصورة أوفر على قيم التحرر، عبر تنمية استقلالية الشخصية والمسؤولية والخلق والإبداع والانفتاح على الغير، كما وعبر التشديد على المحظورات التي تمس بنزاهة الفرد وصدقيته وعلاقته المسؤولة مع الغير ومع الجماعة أكثر من تلك التي تركز على العادات والتقاليد في اطار انتمائي ضيق.

ما أدعو إليه اليوم هو أن نولي جهداً أوفر لإعادة النظر في القواعد الأخلاقية الراهنة التي تحدد ما هو مقبول وما هو مرفوض، ليس لتبرير ما هو ممنوع وتهميش ما هو مطلوب قيمياً، إنما للدخول في عمق المفارقة التي تربط القيم الراهنة بالتطلعات القيمية الجديدة في عالمنا العربي، وبالمشروع القيمي الإنساني في إطار مجتمعي حديث، مع العلم أن الحداثة تتحدد أكثر على محور الإستقلالية والمسؤولية في إطار تبادلي منه على محور الطاعة والتهذيب في إطار علائقي عائلي. من هنا، لزوم انتهاج وسائل التطبيع في عملنا على المجتمع. ولا أعني هنا بالتطبيع هذا تطبيع المتمايزين عن ما هو قائم من قواعد ونظم، و إنما تطبيع هذه القواعد والنظم نفسها، أي إعادة النظر دوماً في طبيعتها وتقييمها من موقع حاجات تطوير إنسانية الإنسان وفقاً لمتطلبات الحياة العصرية التي تنتهج الحرية والمسؤولية في إطار التكنولوجيا الحديثة والحراك المجتمعي المستمر الذي تفرضه هذه التكنولوجيا.

لقد اخترت أنا شخصياً توجهات القيم التي تساعد على تطوير إنسانية الإنسان في إطار مجتمعي حديث. وحدد اللبنانيون تطلعات جديدة لهم في مجال القيم من الممكن تطويرها في المستقبل بفعل التربية والإعلام والخطاب الديني والسياسي ووسائل التواصل الإنساني الأخرى على جميع المستويات. لكن يبقى لكم الخيار في النهاية: أي قيم نعلم وعلى ماذا نربي شبابنا اليوم؟

رلى مخايل*

أية ثقافة للشباب اللبناني؟

إن لبنان بلد نصف عدد سكانه هم دون الحد الأقصى لعمر الشباب، وذلك استناداً إلى تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي لعام ١٩٩٩، أي أن ٤٩ في المئة من سكان لبنان هم دون سن الـ ٢٥. ويمثل الشباب الفئة العمرية الواقعة ما بين ١٣ و٢٥ سنة. فمن هم شباب لبنان اليوم؟ إنهم ابناء «جيل الحرب»؛ هي ولدت في ١٣ نيسان/أبريل ١٩٧٥، وهم ولدوا قبلها أو بعدها بقليل. المهم أنهم لم يعرفوا غيرها، ولم يروا للبنان وجهاً آخر؛ الحرب ربّت أبناءها ولقنتهم مبادئها وأفكارها: التعصب والحقد ورفض الآخر ومحاولة إلغائه... لكن أبناء الحرب ليسوا لها، إنهم أبناء الحياة. فإلى أي مدى استطاع شباب لبنان أن يغلّبوا حب الحياة فيهم على نزعة الاقتتال وإلغاء الآخر؟ ما هي صورة جيل اليوم؟ وأي ثقافة للشباب اللبناني؟

جيل الصعوبة

عندما طرح **نهار الشباب** في ملف أعده تحت عنوان: «شباب ما قبل الحرب والأحلام المتكسرة»، على قياديي الحركة الشبابية في الستينات والسبعينات سؤالاً عن كيفية وصفهم لجيل اليوم، أجابوا: «إنه جيل يتخبط بين الهامشي نسبياً والمحجم»، «إنه يملك مخزوناً هائلاً من الطموح والوطنية، ولكنه ورث مآسي الحرب فتربى في كنفها»، «إنه جيل ذاكرة الحرب والواقعية الفردية»، «إنه جيل الأمل بالحرية واستعادة القرار الحر وبناء الوطن المستقل»، «إنه جيل المرحلة الإنتقالية بين قديم سقط وجديد لم يولد بعد»، «إنه جيل الصعوبة لأنه مطلوب منه أن يطرح الأسئلة ويجيب عنها». هل ينطبق هذا الوصف على جيل اليوم؟ لقد أظهرت الدراسات والتحقيقات الميدانية التي أجريت في الأعوام العشرة الماضية، من أبحاث ومقالات وتحقيقات واستطلاعات رأي، أن الشباب يودون التزام قضايا مجتمعهم وإحداث التغيير المطلوب على

(*) صحافية في «نهار الشباب» ـ مساعدة باحث في «المؤسسة اللبنانية للسلم الاهلي الدائم».

المستويات كافة، لكن تنقصهم المرجعية ونقطة الإنطلاق، خصوصاً أنهم أصيبوا بالإحباط نتيجة تصرفات الطبقة السياسية الحاكمة، وضيق فسحة الحرية والديموقراطية، وتفشي الفساد والمكسبية وارتهان القرار... كيف يبدو الوضع الشبابي عبر هذه التحقيقات؟

الشباب والثقافة عموماً: للشباب اللبناني خصوصيته على الصعيد الثقافي. فجغرافية لبنان وتاريخه يعطيان صبغة خاصة للانتماء اللبناني في الإطار القومي. وعلى الرغم من أن تعددية لبنان الثقافية قد تحمل في رحمها بذور تفكك، لكنها تبقى صبغة تفرد تتوق إليها أكثر الشعوب تقدماً. للبنان تاريخ طويل مع خصوصية التعددية الثقافية أو الروافد الثقافية تعطيه السبق في مجال حوار الحضارات. ولهذه الخصوصية التعددية ركائز عدة، منها تعددية الطوائف، وحركية المجتمع اللبناني، إذ أنه مجتمع متحرك دائماً ومسافر ومغامر وفي حال عشق دائم إلى الخروج من القوقعة. كما يسهل هذا التحرك الدائم الإنتشار اللبناني الواسع في أنحاء العالم. وللبنان خصوصية أخرى هي تنوع مجالي التعليم والتثقيف، ولبنان لا يتميز بالتنوع اللغوي فحسب، بل أيضاً الثقافي والحضاري عبر تعدد جامعاته: أميركية وفرنسية وكندية وعربية ولبنانية... وهذه الوضعية التعددية تتيح هامشاً واسعاً لحركية الشباب وانفتاحهم على الخارج، وخصوصاً في ظل اتجاهات العولمة الراهنة.

الشباب والتنشئة التربوية: إذا أخذنا الثقافة بمفهوم المعيوش والتعبير عن المخزون الحضاري، لا بد من التركيز على دور الشباب في عملية الإنبعاث، أي الانخراط في التراث، وفي دينامية التواصل، ما يتطلب القيام بثورة تربوية وثقافية -لم تقم حتى اليوم- لإعادة النظر في ما يتم اختياره من التراث العربي للتدريس والتنشئة السياسية والاجتماعية. وهنا لا بد من العودة إلى التراث في نواحيه كلها لانتقاء نصوص تعزز مفاهيم الديموقراطية بمعانيها المختلفة، أي الحرية والمساواة والتعاضد وقبول الآخر أياً كان هذا الآخر لنستطيع بناء مجتمع إنساني بكل ما للكلمة من معنى. ويذكر في هذا المجال تجربة مشروع «مواطن الغد» الصادر عن «المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم» وتجربة «مرصد الديموقراطية» في «مؤسسة لور وجوزف مغيزل»، إذ كانت مساهمة كبيرة للدكتور فيكتور الكك عبر العودة إلى كتب التراث المكتوبة بالعربية، لاختيار نصوص تاريخية واجتماعية وشعرية ونثرية منها، تشكل نواة لما يسمى اليوم الديموقراطية في وجوهها المتعددة، وذلك لمساعدة المربين على أن يعيشوا النواحي المضيئة من التاريخ الثقافي العربي، ولوصل الحاضر بالماضي، وتأصيل معاني الديموقراطية الوافدة إلينا من الغرب الذي تمرس بها قروناً طويلة. على أن اكثر ما يحتاجه الناشئة هو إعادة قراءة للحضارة العربية في المناهج التعليمية (أدب، تاريخ، فلسفة...) من منطلق القيم الإنسانية والمقاومة والدفاع عن الحريات، ما يشكل مدخلاً الى نهضة عربية ديموقراطية وتنموية.

الشباب والسياسة: السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال أين هم الشباب اليوم من السياسة؟ وأي ثقافة سياسية يمتلكون؟ إن من سلبيات الوضع الشبابي الحالي أن مفهوم السياسة السائد هو مفهوم استغلال الناس، بينما السياسة هي إدارة الشأن العام. وقد أظهرت التحقيقات أن الطلاق الذي كان واقعاً بين الدولة والشعب لا يشجع الشباب على الانخراط في ديموقراطية يعتبرونها غير موفقة، إذ أن السلطة تمنعهم من أشكال التعبير كافة. ويقول أحد الشباب «عندما أسمع تصريحات المسؤولين أشعر أنهم يستغبونني». كذلك لحظت التحقيقات نزعة عدم تسييس جماعية وعدم اكتراث بالسياسة عند الشباب. ويذكر شاب آخر: «أنا لا أهتم بالسياسة ولا أكترث لها». ويعتبر ٦٥ في المئة من الشباب أن العيش في لبنان في هذه المرحلة كان من سوء طالعهم. وتفضل غالبية الشباب البقاء «كشاهدين سلبيين على ما يجري على أن يكونوا مشاركين قذرين». وفي سؤال طرحه أحد استطلاعات الرأي على ألف شاب وشابة(لصالح جريدة **السفير** اللبنانية): هل تهتم بالشؤون السياسية والعامة في لبنان؟ أجاب ٢٩ في المئة بالنفي (لا، لا تهمني هذه المواضيع) معتبرين أن هذه المسائل لا تعنيهم، وهذا كفيل بإظهار مدى ابتعاد قسم كبير من الشابات والشبان عن الشأن العام في لبنان. أما الذين أجابوا «أهتم ولكني لا أشارك» فهم ٤٧ في المئة، بينما اعتبر ١١ في المئة أنهم يشاركون من حين الى آخر، واجاب ٧,٢٧ في المئة من العينة انهم يشاركون في شكل دائم بالحياة السياسية، في حين اجاب ٤,٧٢ في المئة «نعم سبق وشاركت في هيئات أهلية وسأبقى». ويظهر استطلاع الرأي عينه أن تقويم وضع الحريات من الشباب قاسياً، إذ يؤكد ٤٠,٦٧ في المئة منهم انها غير محترمة على الإطلاق، ويلاحظ ٢٨,٧٥ في المئة أن لا مبرر لكون الحريات محترمة جزئياً.

هذا عن رأي الشباب في السياسة، فماذا عن ثقافتهم السياسية؟ تشير الدراسات في هذا المجال إلى أن الشباب اللبناني لديه المعلومات. فالثقافة التي تؤمنها وسائل الإعلام كبيرة جداً، لكنها ليست ثقافة نقدية وتغييرية. كما أن هذه الثقافة لا تزال ذات طابع خلافي وتتأثر بالجو العام في البلد وتفتقر إلى الديموقراطيات والحريات.

الشباب والاحزاب: عقبات عدة تواجه اقبال الشباب على الانخراط في الأحزاب، منها عدم وجود حياة سياسية في شكل طبيعي في لبنان. فالتصرفات العشوائية وعدم الجدية في موقع القرار السياسي تعطي صورة الاشمئزاز والرفض لدى الشباب، وبالتالي تعكس عدم رغبة في الانتماء للأحزاب السياسية، نظراً إلى الترابط الجدلي بين السلطة وموقع القرار والأحزاب السياسية والسعي الدؤوب من هذه الأخيرة للمشاركة في السلطة التي تتحكم بها في شكل مطلق. ونستنتج من التحقيقات في هذا المجال أن الفتور لدى الشباب في الإقبال على الالتزام الحزبي لا ينبع ربما من إرادة حقيقية لديهم بقدر ما هو مرتبط بظروف ومعطيات

متواجدة حالياً في لبنان. ومن الملاحظ، أيضاً، أن الثورة الطالبية على الذات من أجل التغيير الداخلي ضمن الأحزاب لا ترى معالمها واضحة في الخطاب السياسي الشبابي. فالإطار العام الموضوع من القيادة الحزبية العليا هو الهامش الذي يدور في فلكه الشباب الحزبي، علماً ان قوة التغيير داخل كل حزب والثورة على الذات الحزبية تنطلق من القاعدة الشبابية عموماً، والطالبية خصوصاً.

وفي المجال نفسه، أشار أحد التحقيقات عن «التثقيف الحربي داخل الأحزاب» (جريدة **السفير** ١٩٩٩) إلى أن مضمون التثقيف الحزبي في الأحزاب ما زال يعتمد في الدرجة الأولى على أدبيات المؤسس، حتى تنقد فكر المؤسس أو تصحح له أو تضع للحزب مشروعاً فكرياً جديداً أو صيغة جديدة تواكب المتغيرات. والأهم من ذلك، بحسب التحقيق عينه، أن الحزبي الشاب نفسه في غير الوارد من هذه الاحتمالات، أي طرح فكر الحزب للنقاش، ليس في غاية نسفه، بل تغييره أياً كانت وجهة التغيير.

إلى ذلك، أشار أحد استطلاعات الرأي (الشباب اللبناني والسياسة ـ **نهار الشباب**) أن نسبة ٨٨ في المئة من الشباب اللبناني يعتقدون أن تجربة الأحزاب في الحياة السياسية فاشلة لعوامل خارجية تتمثل في طبيعة النظام السياسي اللبناني، ولعوامل داخلية تتمثل في غياب الحياة الديموقراطية داخل الأطر الحزبية، وسيطرة النزعة الميليشياوية، في حين اعتبر ٩٤ في المئة أن الشباب لا يشاركون على الإطلاق في صناعة القرار، وذلك لانسداد أفق التغيير المعبر عن المطامح الحقيقية للشباب.

الشباب والحياة الجامعية: بعد مضي أكثر من عشرة أعوام على تفعيل الهيئات والمجالس التمثيلية الطالبية، لا يبدو أن العمل الطالبي في لبنان بدأ يتفلت من أنظمة المتاريس الذهنية والأيديولوجية والشعاراتية التي سادت طيلة أعوام الحرب. ولا تزال الحياة الجامعية والعلاقات الطالبية تشهد حوادث نافرة، لا سيما في الجامعة اللبنانية التي من النادر أن تمر الانتخابات في كلية من كلياتها إلا وتشهد صدامات بين الأحزاب المتنافسة: عراك بالأيدي وتحطيم صناديق الاقتراع وتشابك وتضارب... الطلاب اليوم تحت المجهر يتهافت المراقبون والمحللون على دراسة تحركاتهم، منتظرين حركة طالبية مطلبية ما.. فهل تعد حركة الطلاب ببداية ما؟ باستثناء تحرير أرنون في ٢٦ شباط/ فبراير ١٩٩٩، والذي قام به طلاب تجمعوا في حافلات أمام جامعاتهم في بيروت والمناطق وقرروا التوجه إلى أرنون ـ البلدة الجنوبية التي كان الاحتلال الإسرائيلي ضمها إلى الشريط الحدودي ـ دون أي اعتبارات حزبية أو طائفية أو مناطقية، وانطلقوا من الجامعة اللبنانية وجامعة القديس يوسف والجامعة العربية، وكلهم تصميم على إظهار وحدتهم في وجه الانتهاكات الإسرائيلية. وعلى الرغم من رصاص رشاشات العدو، في محاولة منه لإخافتهم وإرغامهم على التراجع، رفض الطلاب الرضوخ

ودخلوا البلدة - باستثناء هذا التحرك - لم تشهد الساحة الطالبية تحركاً جامعاً آخر سوى عام ١٩٩٧ عندما ثار طلاب لبنان على مدى ثلاثة أيام دفاعاً عن الحريات إثر قرار منع بث مقابلة العماد ميشال عون على شاشة الـ "MTV". كذلك شهدت الجامعة اللبنانية تحركاً مطلبياً جامعاً عام ١٩٩٨. وظلت أسئلة كثيرة تطرح عن غياب الطلاب وصمتهم وهدوئهم، إلى أن كانت تحركات ٧ آب/أغسطس للطلاب، وما أتى بعدها من تحركات وتظاهرات ضمت فئة معينة من الطلاب الذين يطالبون بالانسحاب السوري من لبنان. ومن الواضح حتى اليوم أن الساحة الطالبية لم تشهد سوى فورات ما زالت الأحزاب وبعض التيارات السياسية تمسك بخيوطها الرئيسية، علماً أن الجميع في انتظار انتفاضة شبابية مطلبية ثائرة تحاول التغيير.

في إحدى الندوات التي عقدها **نهار الشباب**، جمع فيها شباباً ناشطين وحزبيين تحاوروا حول النظرة إلى الوطن والجامعة، وعن إمكان إقامة حوار جدي، وإيجاد لغة تخاطب جديدة، لم يمر طرح هذه المسائل دون أن يطفو على سطح الكلام بين المتحاورين بعض الغمزات والتلميحات. صحيح أن المنتدين أجمعوا على ضرورة الالتفاف حول حركة مطلبية ما، لكنهم لم يحددوا إلى الآن ما المسائل التي يمكن أن تجمعهم أو توحدهم. وبدا من هذه الندوة أن المسائل الخلافية القديمة لا تزال تتحكم في لغة الشباب؛ فكل واحد منهم لا يزال ينظر إلى لبنان ونهائيته نظرة مغايرة للآخر، حتى نظرتهم إلى الجامعة الوطنية تختلف: منهم مع التوحيد، ومنهم مع التفريع. وثمة أسئلة تطرح منها كيف ستنمو حركة طالبية في ظل هذا التباين في النظرة إلى الجامعة والوطن؟ وكيف سيقيمون في ما بينهم حواراً حقيقياً ما لم يتقبلوا ليس فحسب التعددية الطائفية والمذهبية واللغوية... بل أيضاً خصوصية الحساسيات الموجودة فيه؟!

وفي ملف أعدته جريدة **السفير** عام ١٩٩٩ عن الطلاب والأحزاب تحت عنوان: «من يزيد الخنادق والمتاريس داخل أحرام مؤسسات التعليم؟» خلص الملف إلى أن هناك ازدواجية تطغى على الخطاب الطالبي: «هناك خطاب موجه نحو «الخارج» وخطاب موجه إلى «الداخل». والداخل هنا هو الطائفة، بل قل المذهب. لذلك لا تختلف انقسامات الطلاب عن الانقسامات السياسية السائدة في البلاد. كما أن هناك ما يشبه التماهي ما بين الطائفة والجامعة. وعليه يصبح من هم في الفروع الثانية من لون سياسي - فكري واحد، وكذلك في الفروع الأولى من لون آخر... ومثل هذا الانقسام يعبر أيضاً عن الجامعات الخاصة، وإن بدرجة أقل منه في بعض الجامعات العريقة. وهذا له علاقة بالانتماء الاجتماعي أكثر منه بالثقافة الليبرالية التي تلتزمها هذه المؤسسة أو تلك. كل ما هو مضمر أو معلن يعبر عن انقسامات الحرب الأهلية، وكأن خنادقها أو متاريسها انتقلت إلى مكان آخر. لذلك يصبح التوحيد القصري مجرد عملية تغطي الانقسام الذي سرعان ما يبرز لدى كل مناسبة... ويتعمق الانقسام السياسي -

الاجتماعي بانقسام يطاول الشؤون الطالبية... ولذلك يدور موضوع إنشاء أو إعادة إحياء الاتحاد الوطني لطلاب الجامعة اللبنانية في حلقة مفرغة دون أن يسجل تقدماً، ولو في خطوة واحدة...».

وفي المجال عينه يمكن أن نورد لأهم عملية رصد للواقع الانقسامي الذي يطاول الطلاب في الجامعة اللبنانية والجامعات الخاصة، وهو كتاب **الطلاب الجامعيون في لبنان واتجاهاتهم: إرث الانقسامات** الصادر عن «الهيئة اللبنانية للعلوم التربوية»، وهو بحث على عينة من ٢٤٣٧ طالباً، يتطابق انتماء كل منهم مع المعطيات الاجتماعية للتوزع الطائفي، ولحصة الجامعة من عديد الطلاب. ويستنتج الكتاب أن أكثر القضايا التي تباعد بين الطلاب هي صلاحيات رئيس الجمهورية، ولبنان، والمقاومة في الجنوب، وموضوع «حزب الله».

وأيضاً في كتاب **قضايا الجامعة اللبنانية وإصلاحها** الصادر عن «دار النهار» و «الهيئة اللبنانية للعلوم التربوية»، وتحديداً في الفصل المتعلق بالطلاب تحت عنوان «الحياة الجامعية»، هناك إشارة إلى تراجع الهيئات التمثيلية الطالبية: «فالأمر يقتصر اليوم على مجالس للطلاب لا يعرف بالضبط كيف تعمل، وما هي حدود نشاطها ومشاركتها. إذ لا توجد نصوص مقررة لتنظيم عملها». كذلك يلحظ الكتاب سيطرة القوى السياسية على مجالس الطلاب القائمة، فيما تعتبر بعض الفروع مراكز نفوذ للجهات السياسية التي تسيطر على الطلاب. كما يتطرق إلى مسألة غياب البنى التحتية اللازمة لممارسة أنشطة غير سياسية (ندوات، رياضة، مسرح...). ويخلص الكتاب إلى أن المؤشرات المتفرقة المتعلقة بالحياة الجامعية بعيدة عن إيجاد مساحة لدينامية تفاعل بين الطلاب، تفضي إلى تحقيق مهمات تتعلق بالاندماج الاجتماعي، وتكوين ثقافة ديموقراطية وطنية، وتكوين نخب منتجة...

أما نظرة أهل الجامعة إلى طلابها: هل يؤدون دورهم بشكل إيجابي؟ وما الدور المطلوب منهم؟ هذه الأسئلة حاول الإجابة عنها بعض أهل الجامعة في ندوة لـ**نهار الشباب**، فكانت الآراء أن الشباب اليوم لا يزال يفتقر إلى مفهوم السياسة المرتكز على القيم الديموقراطية التي يجب أن تسود العمل السياسي. فالطلاب اليوم لا يملكون رؤية سياسية، بل مواقف تعصبية لفكر ضيق. ففي السبعينات كان ارتباط الطلاب بالسياسة ارتباطاً بأيديولوجيا إنسانية ورؤية وطموحات كبيرة لها. وكذلك لحظ المشاركون في الندوة أن الهيئات الطالبية لا تتعاطى شؤوناً طالبية تتعلق بالدروس والتدريس ونوعيته، بل تتعاطى قضايا استزلامية، وهي تابعة لمواقع النفوذ في المجتمع اللبناني. وأخيراً يعول المجتمع بأكمله على الجامعات في لبنان، وخصوصاً الجامعة اللبنانية، في تجديد الحياة العامة في لبنان عبر إعداد نخب تتولى في ما بعد شؤون البلاد. ولكن هذا الدور الريادي لا تزال تعترضه عقبات عدة، خصوصاً أن سلبيات كثيرة لا تزال تطبع الحياة الجامعية، أبرزها تعذر وجود قيادات شبابية جامعية يفرزها طلاب لبنان، وغياب ثقافة الحوار، والافتقار إلى موقف موحد ومشترك من القضايا المطروحة.

الشباب والمشاركة في الحياة السياسية: تعكس صور كثيرة لمشاركة الشباب في الحياة السياسية، لعل أكثرها تعبيراً صورة الشباب المقاوم في الجنوب وانغماسه في قضية الدفاع وتحرير الأرض. ولعل أكثر الصور التي لا تزال ماثلة أمامنا إطلاق الشباب لحملة «بلدي، بلدتي، بلديتي» و «العريضة الوطنية من أجل إجراء الانتخابات البلدية» التي نجحت في حمل الحكومة على إجرائها. وكذلك عندما أطلقت في نيسان/ابريل ١٩٩٩ أكثر من ١٧ منظمة شبابية «الحملة الوطنية الشبابية والطالبية لخفض سن الاقتراع»، وذلك انطلاقاً من اقتناع ثابت لدى الشباب بضرورة إشراكهم في الحياة العامة، وفي صنع القرار، إضافة إلى دوافع قانونية كمسألة التساوي في الحقوق والواجبات. وكان الدكتور جوزف زعرور قد قال عام ١٩٦٧ في «الندوة اللبنانية» «إن الخيارات الوطنية ستكون رهن اتجاهات الناخبين الشباب». وإلى اليوم لم تضع الدولة ثقتها بالشباب اللبناني، إذ لم تعمد إلى خفضْ سن الانتخاب. والسؤال الذي يطرح نفسه لمَ لا يتمتع الشاب اللبناني إلى اليوم بحقه السياسي في حين يتمتع بحقوقه المدنية كافة؟ وفي لبنان اليوم وضع قانوني متناقض يقوم على تحديد سن الرشد القانوني أو المدني بـ ١٨ عاماً، وسن الرشد السياسي بـ ٢١ عاماً. فلمَ هذا الاختلاف بين الراشدين؟ هذا الوضع مستغرب، وهو ليس قانونياً بقدر ما هو سياسي، إذ أن خيارات التشريع غالباً ما تكون على قياس الأهداف السياسية الدفينة. وإن الإصرار على سن الـ ٢١ عاماً للاقتراع هو من قبيل تأجيل استحقاق الخيارات السياسية.

في مجال آخر لحظت التحقيقات، ومنها «التقرير الوطني للتنمية البشرية في لبنان»، أن: «مشاركة الشباب في الحياة السياسية تتطلب تحضيراً مسبقاً على المستوى الجامعي وما قبله. وهي تبدأ عبر المناهج. لذا تبرز الحاجة إلى إدخال مواضيع التربية المدنية والسياسية في مناهج التعليم الجامعي في أوائل مراحله، يدرسها جميع الطلاب، دون الأخذ في الاعتبار أي نوع من الاختصاصات يتابعون».

يجب اليوم، إذا أردنا أن نعد مواطناً أو شاباً يتقن اللعبة الديموقراطية في مجتمع مدني، أن تكون المدرسة والجامعة قد أمنت له في مرحلة سابقة فرصة العمل الديموقراطي. وما لحظه بعض التحقيقات أن المدارس في أغلبها لا تولي أهمية لتطبيق نظام «مندوب الصف». وإذا طبق، فإما يعيّن المندوب أو ينتخب بالتزكية، وذلك باستثناء بعض المدارس التي تجري فيها انتخابات حقيقية للمندوب وتضع الطلاب أمام مسؤولياتهم. ويذكر في هذا المجال أن «برنامج التربية على الديموقراطية» (عن مؤسسة لور وجوزف مغيزل-وبإشراف الدكتور انطوان مسرة) قد نظم حلقات تدريبية - تثقيفية عدة عن «مندوب الصف» في مدارس بيروت والمناطق.

أما على مستوى الجامعات، وخصوصاً الجامعة الوطنية التي تضم أكثر من نصف طلاب

لبنان (٦٠ في المئة)، فتجري الانتخابات على طريقة «التركيبات والتحالفات والحرطقات» وسط تحالفات غير متجانسة تمسك بخيوطها الأحزاب وسط جهل الجسم الطالبي للنظام الأساسي الانتخابي: ما هو عدد المقاعد في الجامعة؟ ما هي المجالس التمثيلية؟ ما هو دور الهيئة الطالبية؟ كلها أسئلة غامضة بالنسبة لأغلبية الطلاب؛ هذا الجهل للنظام الأساسي تستغله جهات سياسية وحزبية لتحول المقاعد محاصصات طائفية ومذهبية، فضلاً عن أن بعض الجامعات (مثل جامعة بيروت العربية) لا تعمل بنظام الانتخابات الطالبية، وجامعات أخرى (جامعة القديس يوسف والحكمة) تجري فيها الانتخابات وسط مراقبة شديدة من الإدارة، مما يعرقل الممارسة الديموقراطية.

خلاصة القول، إن الممارسة المدرسية والجامعية لديموقراطية الانتخابات الطالبية تؤهل التلميذ والطالب في ما بعد للمشاركة في الحياة العامة في طريقة حضارية، وخصوصاً أن القانون لا يزال يمنع على من هم دون الـ ٢١ عاماً المشاركة في الانتخابات العامة، فيصل الشاب إلى هذه المرحلة من العمر من دون أن يكون لديه إلمام بالعملية الانتخابية وقوانينها وكيفية التحضير لها. ومن هنا تبرز ضرورة إيلاء الأهمية للديموقراطية في المدارس والجامعات.

الشباب والمشاركة المجتمعية: بحسب «التقرير الوطني للتنمية البشرية في لبنان» فإن هناك أكثر من ٤ آلاف منظمة غير حكومية مسجلة في لبنان. وهي تغطي الأراضي اللبنانية كافة. وتتعاطى هذه الجمعيات شؤون مظاهر الحياة كلها. ويلفت التقرير إلى أن «المتطوعين الشباب يشكلون الجسم الرئيسي من العمال الميدانيين في منظمة الصليب الأحمر وسواها من المنظمات التي تستجيب إلى طلبات الطوارئ والمساعدات الإنسانية... والشبيبة ليست مورداً لنشاطات المنظمات غير الحكومية فحسب، بل هي أيضاً مجموعة مستهدفة لنشاط العديد من هذه المنظمات».

وفي مجال آخر، ما هو واقع الجمعيات الأهلية التي تستهدف الشباب أو التي أعضاؤها شباب؟ سؤال طرحه **نهار الشباب** في ندوة على ناشطين ومسؤولين في جمعيات أهلية. وخلصت الندوة إلى أن هناك ٤ أنواع من الجمعيات الشبابية: الأول تابع مباشرة أو غير مباشرة لأحزاب سياسية أو طوائف؛ الثاني أداة لغيره لتركيب مشاريع وتمويلها ولا يستهدف الشباب، بل القائمين على المشاريع؛ الثالث، جمعيات منزوية على نفسها ولا تبحث عن أمور أبعد من أفرادها وبيئتها؛ والرابع، جمعيات تعمل في الشأن العام ولها أهداف تغييرية. ويخلص النقاش إلى أن هناك ثلاثة أمور مطلوبة من الجمعيات: الخروج عن النشاطية، والخروج من لعبة السلطة، والخروج من التنظيم المؤسساتي المعقد.

الشباب وسوق العمل: يعترض الطلاب والمؤسسات التربوية اليوم مسألة ملاءمة المسارين التربوي والمهني: المعاهد والجامعات تشتكي من عدم قدرتها المالية على التطوير بسرعة، والطلاب يشتكون من مضمون المناهج، وأصحاب المؤسسات يشتكون من عدم ملاءمة النتاج الجامعي واحتياجات السوق. والإشكالية في سرعة التبدلات والتحولات في عصر سريع تحكمه الربحية. وفي ظل غياب التخطيط والتوجيه المهني، كيف يختار الشاب مهنته المستقبلية؟ إن الشباب اللبناني، كما يظهر في التحقيق الاجتماعي الذي أعده وأشرف عليه الدكتور عبدو قاعي وشمل عينة من ١٠٠٠ شخص أعمارهم ١٦ عاماً وما فوق، ومن المناطق اللبنانية كافة، يختارون تخصصهم المهني أو الجامعي، بحسب ميولهم الشخصية، بنسبة ٢١ في المئة في المستوى المهني قبل العالي، و ٥٨ في المئة مهني عالي، و ٥٦ في المئة جامعي. وبحسب هذا التحقيق، فإن اللبناني لا تزال علاقته بالمهنة ساذجة.

وفي استطلاع للرأي عن اختيار المهنة والاختصاص أجراه **نهار الشباب** (١٩٩٩) وشمل ٨٠٠ استمارة توزعت على ٤٠٠ تلميذ و ٤٠٠ تلميذة في المرحلة الثانوية، ورداً على سؤال فحواه ما هو مصدر توجيهك إلى الاختصاص؟ أشار المستطلعون الشباب وبنسبة ٥٣ في المئة إلى أن اختيارهم للمهنة يتم عبر مبادرة شخصية، مقابل ١٩ في المئة وجدوا المدرسة مرشداً إلى اختيار المهن، و ١٧ في المئة يعتمدون على الأهل لاختيار مهنتهم المستقبلية. ورداً على سؤال: هل العلوم التي تتلقاها حالياً تتوافق مع الاختصاص الذي ترغب فيه؟ ٤٠ في المئة لا يجدون أن ما يتلقونه حالياً يتوافق مع الاختصاص الذي يرغبون فيه، و ٨ في المئة أجابوا إلى حد ما.

الشباب وتبدل سلم القيم: في مجتمعات العالم كله يحيى الفرد وتحيى الجماعة ضمن قيم ومثاليات ليس من السهل تجاوزها.... دائماً هناك مثل عليا وقيم تتحكم بسلوك الفرد الذي يتفاعل مع محيطه ضمن هذه الدائرة القيمية أو هذا السلم من المثاليات. وفي لبنان لم تعد الصورة على هذا النحو. ففي المجتمع اللبناني، ولا سيما مجتمع الشباب، لم يعد مؤمناً بما تفرضه عليه المثاليات، بل أوجد لنفسه قاموساً جديداً من القيم الواقعية؛ هذا الاستنتاج كان ثمرة استطلاع للرأي أجراه **نهار الشباب** بيّن أن هناك ٢٠ قيمة واقعية تتحكم بسلوك شباب اليوم، أتت الواسطة في طليعة هذه القيم، وتلاها تباعاً الاهتمام بالنفس وروح الفردية وعلاقات المصالح والكذب والتلون والخيانة والعبثية واللامبالاة والوصولية والعنف والإيمان الديني والصداقة والنضال من أجل المسالمة والوطنية والالتزام وإغاثة المحتاج والتضامن، وأخيراً مراعاة الظروف. وأتى في المراتب الأخيرة: الصدق والكفاية والتروي والإخلاص والاستقامة والابتعاد عن المشاكل. وهكذا حلت الواسطة في القمة، وأتت الوطنية في المرتبة ١٦، والالتزام في المرتبة ١٧، والتضامن في المرتبة ١٩، والإخلاص ما بعد المرتبة الـ ٢٠.

إن قضايا الشباب ما بعد الحرب وما بعد السلم كبيرة، وخصوصاً في ظل غياب سياسات متخصصة بالشباب تأخذ في الاعتبار خصوصية مشاكلهم. وإلى ما ذكرناه سابقاً، يعاني الشباب مشاكل اجتماعية. فالواقع عاجز عن إشباع حاجات الفرد، والمشاكل الاقتصادية تولد ضغوطاً نفسية. وقد أشار أحد التحقيقات إلى أن الشباب يعانون في مجتمعنا نسبة كآبة عالية نظراً إلى أن «العوامل الاجتماعية والاقتصادية والأمنية على مدى العهود والعصور ولدت لدى الشباب شعوراً بعدم الثقة والاستقرار المعيشي والثقافي والنفسي في هذا البلد». الشباب يفتقدون اليوم «المثل الأعلى» و «البطل» الذي يثير لديهم الرغبة في التماثل. ففي استطلاع للرأي أجرته «الدولية للمعلومات» لحساب جريدة **النهار** عن آراء التلامذة في السلم والحرب، ورداً على سؤال: من هو البطل؟ كان اللافت أن ٢٨,٩ في المئة من تلامذة الصف الرابع لم يذكروا مثلاً أعلى لهم.

بعد عام ١٩٩٠، كان الشباب اللبناني في غربة عن الآخر لا يعرف سوى التقوقع ضمن طائفته ومحيطه وبيئته، ولا يعرف معنى المشاركة في الحياة العامة؛ تحركات كثيرة شهدتها الأعوام الماضية في اتجاه تعزيز معرفة الآخر وإعادة اللحمة إلى الشباب اللبناني وتعزيز حضوره ومشاركته في الحياة العامة. وتبقى الخطوات التي تحققت في حاجة إلى دعم المؤسسات الرسمية والأهلية، وحتى إلى أبعد من ذلك، إلى وضع سياسات شبابية تسعى إلى بناء آليات تتيح المشاركة الفعلية في شؤون الوطن.

المراجع:

- **التقرير الوطني للتنمية البشرية في لبنان**، الصادر عن برنامج الامم المتحدة الانمائي بالتعاون مع مجلس الانماء والاعمار (بيروت: أيلول ١٩٩٩).
- برنامج «**جيل الطليعة**» اجزائه الاربعة:

الملامح الشخصية للشباب اللبناني من خلال تحقيقات جيل الطليعة: (انطوان مسره)

Les aspirations et les orientations des jeunes et des éducateurs au Liban:

Enquête par sondage auprès du public généralisé, des enseignants et des étudiants au Liban (Joseph Khouri,Abdo Kahi et Ketty Bared)

- **الاحزاب والقوى السياسية في لبنان: التزام واستراتيجية سلام وديموقراطية للمستقبل: الالتزام السياسي ودور الاحزاب في لبنان** (د.عبدو قاعي)، و**مستقبل العمل الحزبي من خلال الحزبيين الشباب** (رلى مخايل واميل جعجع).
- **مواطن الغد** (د. انطوان مسرة): نماذج من الثقافة المدنية: سلوكيات.
- **الطلاب الجامعيون في لبنان واتجاهاتهم**، الصادر عن «الهيئة اللبنانية للعلوم التربوية».
- **قضايا الجامعة اللبنانية واصلاحها** الصادر عن دار «النهار» و«الهيئة اللبنانية للعلوم التربوية». ١٩٩٩.
- **حوار الاجيال**، الصادر عن «برنامج شباب لبنان الواحد»، تنسيق: رحاب مكحل، عبير الامين، ميسون سليمان.
- «الشباب وتبدل سلم القيم»، استطلاع رأي أجراه **نهار الشباب**، الثلاثاء ٢ تشرين الثاني١٩٩٣.
- ملف «النضال السياسي الشبابي» (اعداد رلى مخايل)، **نهار الشباب** ما بين ١٦/٣/١٩٩٤ و ١٣/١٢/١٩٩٤.
- «الشباب اللبناني والسياسة»، استطلاع رأي أجراه **نهار الشباب**، الثلاثاء ٣٠ آب ١٩٩٤.
- «ابناء الحرب يتحاورون، في ذكرى ١٣ نيسان» (بيار عطالله وباسم الحاج)، **النهار** في ١٣ نيسان ١٩٩٥.
- «شباب ما قبل الحرب والاحلام المتكسرة» (اعداد رلى مخايل وألين فرح)، **نهار الشباب**، من تشرين الثاني ١٩٩٥ حتى آذار ١٩٩٦.
- **الحركات الطالبية بين الامس واليوم** (د. انطوان مسره، د. فريد الخازن، ادمون صعب، وسليمان تقي الدين: الأحلام الكبيرة تحكمت في شباب الامس وشباب اليوم يعيشون في ازمة التزام وقيادة)، اعداد وتحرير رلى مخايل وألين فرح، **نهار الشباب**، ٢٦ تشرين الثاني١٩٩٦.
- «الواقع الاجتماعي عاجز عن اشباع حاجات الفرد: من يزيل مصادر الاحباط لدى جيل شباب اليوم» (د.نجوى اليحفوفي)، **السفير**، ٤ تشرين الاول ١٩٩٦.
- دراسة **السفير** الاستطلاعية لآراء ١٠٠٠ شاب وشابة في القضايا العامة،٢٥ آذار ١٩٩٧.
- **النهار** تجمع آراء ٣١٠ شاب وشابة في بيروت في السياسة والدين والحياة الاجتماعية» (رلى بيضون)، **النهار**، من ٢٢ الى ٢٥ كانون الاول ١٩٩٧.
- استطلاع **النهار** عن «آراء التلامذة في الحرب والسلم»، في ٢٩و٣٠ تشرين الاول ١٩٩٨.
- خلاصة مؤتمر «جامعة سيدة اللويزة» عن «الاختصاص والمهن»، ١٩٩٨.
- «مشاركة الشباب في الانتخابات البلدية، شرارة التغيير» (رلى مخايل وألين فرح)، **نهار الشباب**، ٢٨ نيسان ١٩٩٨.
- «خفض سن الانتخابات الى ١٨ سنة في ادراج مجلس النواب: متى الشباب اصحاب رأي لا ضحايا»

المراجع:

(مارلين خليفة)، **نهار الشباب**، ٢٨ نيسان ١٩٩٨.

- «توحيد التحرك الطالبي ممكن مطلبياً لا سياسياً»، ندوة **نهار الشباب**، جمعت قوى طالبية، في ١٧ شباط ١٩٩٨.
- «التزامات الشباب: من هم سياسيو الغد»، مجلة **حريات**، العدد ١٢ صيف ١٩٩٨.
- «اختيار المهنة والاختصاص»، استطلاع للرأي اجراه **نهار الشباب**، الثلاثاء ٥ كانون الثاني ١٩٩٩.
- ملف «طلاب الجامعات والثانويات والأحزاب: من يزيل الخنادق والمتاريس من داخل احرام المؤسسات التعليمية»، **السفير**، من ٦ الى ١١ كانون الثاني ١٩٩٩.
- «شباب لبنان زحفوا الى ارنون بالايادي العارية فتحوا افق الحرية» (حسين جرادي)، **نهار الشباب**، في ٢ آذار ١٩٩٩.
- «الشباب اطلقوا حملة وطنية لمواجهة السنة ٢٠٠٠: خفض سن الانتخاب لرفع مستوى التمثيل» (رلى مخايل وألين فرح)، **نهار الشباب**، نيسان ١٩٩٩.
- «الجامعة اللبنانية اي مستقبل واي دور؟» ندوة **نهار الشباب**، في ١٠ آب ١٩٩٩.
- «التكامل الثقافي العربي مشروع طموح للمجمع الثقافي: ما دور الشباب في النهضة المنتظرة؟» (ألين فرح ورلى مخايل)، **نهار الشباب**، تشرين الاول ٢٠٠٠.
- «اكاديميون ومهتمون قوّموا الأداء السياسي للشباب اللبناني: ثقافة النقد والتغيير لم تتبلور»، ألين فرح، **نهار الشباب**، ،شباط ٢٠٠١.

تقارير

- دائرة المعارف الإسلامية
- دائرة معارف الأدب الفارسي
- الموسيقى التقليدية في إيران

دائرة المعارف الإسلامية الكبرى

تسجلت مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية الكبرى عام ١٩٨٠، بفضل جهود السيد محمد كاظم موسوي بجنوردي، كمؤسسة بحوث ثقافية لا تبغي الربح. وبدأت المؤسسة نشاطها بموارد مالية ضئيلة ودفع معنوي كبير يتمثل في دعم وتعاون المتحمسين للعمل والمعرفة، وتمثل هدفها الرئيسي في إعداد دائرة معارف إسلامية مرتبة بحسب الترتيب الأبجدي. وقد نشر العمل البحثي الأول للمؤسسة باللغتين الفارسية والعربية عام ١٩٨٨. وظهر مؤخراً مجلدها العاشر. كذلك هناك الموسوعة الإيرانية الكبرى في ٣٠ مجلداً في أحد المشاريع التي تقوم بها المؤسسة حالياً، إلى مشاريع دوائر معارف وموسوعات أخرى، بما في ذلك موسوعة الفقه الإسلامي التي تحوي وصفاً وعرضاً لمختلف المذاهب، و فهرس وصفحات الكتب الفارسية و تاريخ إيران منذ دخول القبائل الآرية إلى أراضي إيران العظيمة، ويقع في ١٠ مجلدات، إضافة إلى مجلد خاص يحوي معلومات شاملة عن إيران في ألف صفحة. في ما يلي مقتطفات من مقابلة مع السيد محمد كاظم موسوي بجنْوردي لكي نوفر للقارئ بعض المعلومات القيمة حول النشاط الماضي والحالي والمستقبلي للمؤسسة والخدمات التي تقدمها.

تحدث إلينا رئيس المؤسسة بحماس حول تنظيم المشاريع الحالية والمستقبلية، يقول: «قضيت ١٢ سنة قبل الثورة في السجن، حيث التقيت بمختلف التيارات الفكرية، وتوافرت لي فرصة عظيمة للقراءة ومعرفة الإسلام والثقافة الإيرانية. وفي ذلك الوقت، أدركت أنه ليس لدينا مرجع شامل حول معرفتنا الإسلامية، وأن مثل هذا الكتاب ينبغي أن يكتب. وهكذا خطر في بالي أن أعدّ موسوعة، ولكنها كانت مجرد فكرة. ثم عندما أطلق سراحي بعد الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩، انهمكنا في العمل الإجرائي والتشريعي، واخترت كعضو في المجلس، وآنذاك خطرت لي الفكرة مجدداً، إذ أدركت أن ما يدفع المجتمع إلى التقدم يعتمد على الثقافة، وأن من المستحيل تحقيق تنمية مستديمة من دون ثقافة، وفي النهاية عرفت فكرة إعداد كتب مرجعية لثقافتنا الوطنية ولمعارفنا الإسلامية طريقها إلى التنفيذ، وتم تسجيل مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية الكبرى عام ١٩٨٠. ولم نكن نملك إلا بعض التجهيزات القليلة ورأسمالاً لا

يتعدى المليون ريال إيراني. والواقع أن هذا المبلغ لم يكن متوافراً آنذاك، بل إننا تتمكنا من توفير ثلثه. وهو المبلغ الذي لا بد من توافره بداية، بحسب القوانين والأنظمة. وقمت كخطوة أولى بنقل ملكية مكتبتي الخاصة إلى المؤسسة. وهكذا بدأ العمل في المشروع.

● ما هي العوائق التي صادفت المؤسسة في البداية؟

ـ كان عدد العاملين، وخصوصاً من الأكاديميين، محدوداً جداً في البداية. وعمل معنا عدد من الشباب المتحمسين. وبعد فترة ـ رحّب الرئيس الحالي لمجلس الشورى السيد مهدي كروبي بمحاولتنا، ووفّر لنا مكاناً، الأمر الذي منحنا زخماً إضافياً، وإلى ذلك، فقدخصص لنا ٣٠٠ ألف ريال شهرياً، الأمر الذي غطى نفقات قرطاسيتنا، وساعد في دفع بعض فواتيرنا. إلا أن مصادرنا الخاصة لم تكن كافية لتغطي حاجات المشروع المتنامي.

● كما تعلم، فإن الدقة العلمية أمر صعب جداً بالنظر إلى العدد الهائل من الشخصيات والباحثين موضوع الدراسة، هذا فضلاً عن تنوع مشاربهم وأحوالهم الاجتماعية. إلى ذلك فإن التحقق من الأحداث وتواريخ حدوثها أمر متعب جداً ومهم جداً في آن... والسؤال هو إلى أي حد أنتم راضون عن الدقة العلمية في هذا المشروع؟

ـ كما أشرتم، لقد استخدمنا مصادر عدّة لتجميع تقارير عديدة عن كل مادة. وبما أن دائرة المعارف ستشكل مرجعاً لا بد من أن يثق به من يعود إليه، فقد قمنا أولاً بتقويم المصادر المستخدمة. ومن بعد دراسة كل الحالات بناء على المناهج العلمية المتبعة، استطعنا التوصل إلى الحقائق والتأكد من حدوث الوقائع. والمبدأ الأساسي الذي حكم العمل هو عدم ذكر شيء من دون الإشارة إلى أصله، وينبغي أن تحيل على الوثائق المتوافرة على المصادر الأصلية. بيد أننا واجهنا في تلك المرحلة في العمل عقبتين رئيسيتين، تمثلت الأولى في عدم القدرة على الوصول إلى مجموعة واسعة من المصادر، في حين تمثلت المشكلة الثانية في عدم توافر خبرات علمية في عدد من المجالات. فالأكاديميون والخبراء العاملون معنا لم يكونوا دائمين وجديين. إذ أن العمل في المشروع اعتبر عملاً جانبياً، ولم تكن المبالغ الكافية متوافرة. وكان من الصعب أن نجذب الباحثين للعمل معنا نظراً إلى العديد من المصاعب والعواقب، ولكننا تغلبنا على ذلك. كما أننا تمكنا من جذب بعض الشباب المتحمس الذين استطعنا إثارة حماسهم للمشروع وتعريفهم على المناهج العلمية في البحث تحت إشراف الخبراء. وهكذا نجحنا في بناء قاعدة متينة للإعداد لموسوعات أخرى والقيام بالمزيد من البحوث في المستقبل. كذلك بذلنا جهداً هائلاً في تجميع المصادر، سواء في الداخل أو في الخارج، حتى أن المشاركين في ندوة مركز المؤلفين في دمشق أصيبوا بالدهشة عندما سمعوا أن عدد المصادر المجموعة بلغ ٤٠٠ ألف مصدر.

● هل يمكن أن تقدم بعض الإحصاءات عن المصادر التي ذكرتها؟

- يوجد حالياً نحو ١٨٠ ألف مجلد من المراجع والوثائق في مكتبة المؤسسة، ونحو ألفي عدد من المجلات العلمية، وهي جميعاً ثمرة الجهود التي بذلها العلماء طوال حياتهم، وتحتوي على مقالات ذات قيمة، بل إن بعض هذه المقالات هي محصلة ٣٠ سنة من العمل مقدمة إلينا في بضع صفحات. في أي حال، ما زلنا متخلفين عن المكتبات الأوروبية، ولا نزال نواجه كثيراً من العقبات. فلكي نستطيع المنافسة مع تلك المكتبات لا بد أن يكون لدينا مليونا كتاب.

● أمام هذه الفجوة الكبيرة بين ما هو متوافر من المصادر وبين ما هو مثالي، ما هي الإجراءات التي ينبغي اتخاذها لإغناء مراجع المؤسسة؟

- إذا أخذنا ما نقوم به حالياً من جهود في الحسبان، فإنه يمكن القول إننا نجحنا في تأمين المصادر المطلوبة والوثائق التاريخية التي تزداد في شكل يومي عبر الاستفادة من مختلف التقنيات. فإذا اكتشفنا، على سبيل المثال، أنه لا يمكن شراء أحد المراجع، فإننا نقوم بتصويره. وقد دفعتنا الحاجة المتزايدة للمصادر إلى البحث عنها في الخارج، إذ لم نجدها داخل البلاد. ومن البديهي أن المحتوى والمضمون هو الذي يحدد أولوياتنا التي تبرز انطلاقاً من حاجات باحثينا خلال عملهم.

● ما هي المعارف الإسلامية والحقول العملية التي اشتملت عليها دائرة المعارف الإسلامية الكبرى؟

- إن شمولية دائرة المعارف أمر ذو أهمية كبيرة. ويتركز الهدف الرئيسي للموسوعة الحالية على الجانب الثقافي من عالم الإسلام، بما في ذلك الفقه والمبادئ والأنساب والعرفان والأخلاق والمنطق والفلسفة والعمارة الإسلامية والأدب والفن والجغرافيا والأنتروبولوجيا والرياضيات وعلم الفلك والطب، وغيرها من الحقول المعرفية الإسلامية.

● أشار المرحوم مجتبى مينوي، الذي أخذ صوراً لبعض المراجع الأجنبية في مكتبات اسطنبول في مقالة له، إلى وجود عدد هائل من المصادر غير المستخدمة الموجودة في مراكز كهذه، وقد بات يعلوها الغبار، ولكنه أشار أيضاً إلى الحاجة إلى رصد أموال طائلة للحصول على هذه المراجع، فهل قامت مؤسستكم بأي عمل في هذا الاتجاه؟

- طبعاً. ولكن هذه المصادر ليست بهذا الحجم. صحيح أنها كانت كثيرة جداً في ذلك الوقت. إلاّ أن مينوي نفسه قام بجهد كبير، إذ صور نحو ٩ آلاف صورة لمصادر مكتوبة بخط اليد. وهو عمل ما زال قائماً في شكل واسع، بل إن لدينا في بعض البلدان، بما في ذلك شبه القارة الهندية، ممثلين دائمين يقومون بشكل دائم بتصوير المصادر المتوافرة وإرسالها إلينا.

● بالنظر إلى أهداف المؤسسة وبرامجها الخاصة، ما هي الصيغة الإدارية التي اعتمدتموها؟

- إن مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية الكبرى هي مؤسسة لا تبغي الربح، وتعمل بإشراف مجلس إدارة مؤلف من عدد من الأكاديميين والمثقفين، وتوفر موازنتها الدولة بإشراف الرئيس أو من ينتدبه. وهناك أيضاً مجلس تنفيذي أقوم حالياً برئاسته، والذي يشرف على العمل منذ بدايته. أما المجلس العلمي الأعلى المؤلف من ٣٠ عالماً وخبيراً، فيتولى التنسيق والإدارة والإشراف على الأقسام المختلفة كعلم الكلام والتاريخ والجغرافيا والفقه... إلخ. ويرأس كل قسم أحد الأكاديميين، ويضم عدداً من المساعدين والباحثين، ويراجع عملهم عدد من المحررين، وصولاً إلى رئيس التحرير، إذ أتولى أنا هذا المنصب حالياً، ويتخذ القرار النهائي حالما تتم إعادة تقويم العمل.

● كيف تدار البرامج الخاصة للمؤسسة؟

- معظم مواد العمل متوافرة آلياً، الأمر الذي يسهل مراجعتها وأرشفتها.

● ما هو مدى رضاكم عن محصلة الجهد الذي تم حتى الآن لتحقيق الأهداف؟

- لا يمكن أن يكون أي شيء ناجحاً تماماً في نظر الباحث. وعلى الرغم من كل الجهود المبذولة، من الواضح أننا لا نزال نواجه نقصاً في المصادر الصحيحة التي يمكن الركون إليها. إن الشعور بالرضا التام لن يتحقق أبداً. إلا أن جهودنا تسعى إلى الكمال والشمولية وتتسم بالنزاهة.

دائرة معارف الأدب الفارسي

قدّم منسق دائرة معارف الأدب الفارسي، حسن أنوشه، محصلة سبع سنوات ونصف من البحث في ستة مجلدات تحتوي سبعة آلاف صفحة. وتشمل الموسوعة رسالة حول الأدب الفارسي في آسيا الوسطى، ومعجماً للتعابير المجازية ذات الصلة بالأدب الفارسي، والأدب الفارسي في أفغانستان استناداً إلى نحو ألفي مصدر، وثلاثة مجلدات حول الأدب الفارسي في شبه القارة الهندية. ولعل هذه المجموعة ذات قيمة كبيرة عند أكثر من مئة مليون نسمة من الناطقين بالفارسية في العالم. وفي ما يلي مقتطفات من مقابلة مع أنوشه.

● متى بدأت هذا المشروع، وما كان هدفك؟

- بدأنا العمل في تجميع مواد موسوعة الأدب الفارسي في طهران، في أواخر أيلول/سبتمبر ١٩٩٣. وقد نشر حتى الآن ستة مجلدات في سبعة آلاف صفحة. وكما تعلم، فإن موسوعة متخصصة وعامة هي مصدر يقدم المعلومات ويشكل مرجعاً مهماً لمعظم الباحثين. ولكل لغة حية في العالم دائرة معارف لآدابها. وهناك في بعض اللغات أكثر من موسوعة واحدة. وكان هدفنا تجميع المعلومات حول الأدب الفارسي في كتاب واحد وتنظيم المعلومات بحسب الترتيب الأبجدي لتوفير مرجع شامل لكل من يود الحصول على معلومات حول الأدب الفارسي. وأنت تعرف أنه لا يوجد مرجع من هذا النوع في اللغة الفارسية، باستثناء بعض المصادر القديمة وغير الشاملة التي لا تقدم أجوبة عن كل الأسئلة. لذلك أقترح النائب السابق لوزير الثقافة والإرشاد الإسلامي أحمد مسجد جامعي أن أعدّ دائرة المعارف هذه، فوافقت وبدأت العمل بعد ذلك ببضعة أيام.

● ما هي الأفكار التي توصلت إليها خلال عملية البحث؟

- لقد فكرت في القيام بمشاريع جديدة عدة، كلها ذات صلة بالأدب الفارسي. وعلى الرغم

من أننا وصلنا إلى البحث بالتفاصيل، فليس من الحكمة أن نبدأ بمشاريع جديدة. إذ أننا قد نشغل الفريق بأعمال أخرى، وقد تنتهي إما بنجاح المشروعين القديم والجديد، وإما بانجازاهما معاً. لذلك يمكننا لدى نجاحنا في استكمال المشروع الحالي أن نبحث في مشاريع أخرى، ونتخذ القرارات المناسبة في شأنها.

● هل كان العمل في كل الأجزاء على السوية نفسها من الثبات والاستمرار؟

ـ فكرنا أولاً في المواد ذات الصلة بالأدب الفارسي، وأمضينا وقتاً طويلاً في إعداد الفهرس، وفي استخراج المادة من المصادر. ولحسن الحظ، فإن شيئاً من شأنه أن يوقف عملنا لم يحدث، وبالتالي تمكنا من إنجاز ستة مجلدات. والآن، ورغم تغير الظروف السائدة، فإننا سنستمر في العمل على وضع المعلومات المجمعة في مجموعة منسقة ومرتبة أبجدياً، لكن ربما تكون الفائدة هي نفسها إذا تركت كما هي الآن.

● أرجو أن تتحدث عن المشاكل التي واجهتك كمنسّق ورئيس تحرير لهذا العمل؟

ـ على الرغم من انكبابنا على المشروع، فقد كنا في واقع الحال نحبو حبواً. طبعاً يجب ألا يؤخذ ذلك على محمل الشكوى، فأنا راضٍ جداً عن مساهمتي المتواضعة في هذا المشروع. ولكن المشروع الذي انخرطت فيه منهك جداً، وكنت اضطر إلى العمل ١٨ ساعة في بعض الأيام، في وقت كنا غير متأكدين من أنه سيسمح لنا باستكمال المشروع وانهائه. ولقد قمت مرات عدة بمحاولات لتوفير الموارد التي تسمح لنا باستكمال المشروع الحالي، ولكنني فشلت. وبالتالي، فإن العاملين في المشروع غير ثابتين، وما أن يجدوا فرصاً أفضل يكون فيها مستقبلهم مضموناً حتى يغادروا. أما المشاكل الأخرى، فهي تتعلق، على سبيل المثال، بتوفير المصادر. فلإعداد المجلد المتعلق بأفغانستان، على سبيل المثال، لا بد من توفير نحو ٢٠٠٠ كتاب كان معظمها قد نشر في كابول وهرات وغزانه وقندهار، وبالتالي فإن أسعارها مرتفعة نظراً إلى الأوضاع الحالية التي تتميز بمحدودية العلاقات الثقافية بين إيران وأفغانستان، ولكننا استطعنا تحقيق ذلك من طريق تبرعات بعض أصدقائنا الأفغان كمحمد أكبر عتيق الذي نقدر جهوده حق تقدير. بيد أن جمع الكتب حول الأدب الأفغاني لم يكن بالأمر السهل، ولكننا نجحنا لحسن الحظ في الحصول على أرشيف فريد.

● هل كانت شبه القارة الهندية موجودة في برنامج عملكم منذ البداية، أم أنكم فكرتم فيها في خلال العمل في المشروع؟

ـ بمجرد أن قررنا أن يشمل العمل الأدب الفارسي في الخارج، كان من الطبيعي أن نكرس أحد المجلدات للغة الفارسية في الهند. فمنذ اندحار الأدب الفارسي المعروف بـ «دري» ونحن على اتصال مستمر مع الهند. ولقد ألفت الأعمال الأدبية الفارسية الأولى في إيران التي كانت

محاذية للهند. إذ كانت إيران والهند في العهود القديمة جارتين مباشرتين، وكان تأثيرهما المتبادل جلي جداً. وعلى الرغم من أن اللغة الفارسية فقدت موقعها السابق في الهند، بل إنها أحياناً تتعرض للرفض، فإن كل اللغات المشتركة في شبه القارة الهندية، بما فيها الأوردو والسندية والبنغالية والبنجابية والهندية، تحتوي على آلاف الكلمات الفارسية.

كذلك، فإن جدران وأبواب المعالم الأثرية القديمة في العديد من المدن في شبه القارة الهندية، بما في ذلك نيودلهي وكلكوتا وحيدر آباد ومدرس ورامبور وسيلكوت ولاهور، مغطاة بالقصائد الفارسية. فهناك العديد من القصائد المكتوبة على الجدران، والتي يفتخر المواطنون الهنود بقدرتهم على قراءتها. لكن، لسوء الحظ، ما تراكم عبر العديد من القرون يضيع بسهولة، ووجدناه يخبو في شبه القارة الهندية كما هي الحال في أفغانستان، حيث يشكل الناطقون بالفارسية معظم سكانها. فقد شهدت أفغانستان حملة كبيرة جداً للقضاء على اللغة الفارسية، وأرغم الناطقين بالفارسية على ترك المناطق التي يسكنها الناطقون بالباشتونية حتى تفقد الفارسية نفوذها كلغة رسمية. والحال أنه لو كانت لدينا الفرصة للحصول على مصادر كافية لأعددنا خمسة مجلدات حول الأدب الفارسي في شبه القارة الهندية، إلا إننا لم نحصل لا على الفرصة ولا على المواد. لكن هذا لا يعني أن المواد المطلوبة ليست متوافرة في إيران أو أن الحصول عليها مستحيل. لقد كان علينا أن نقيم علاقات رسمية مع مراكز علمية، الأمر الذي يتطلب وقتاً طويلاً وجهوداً مضنية. وهو ما لم يكن وارداً بالنسبة إلينا. وعلى الرغم من أنه كان في وسع بعض الأفراد المتفرغين في المشروع أن يقيموا بعض الاتصالات، فهم رفضوا ذلك، ما عدا قلة في أي حال... أنا سعيد جداً أننا استطعنا أن نقدم حضورنا الثقافي في شبه القارة إلى عشاق اللغة الفارسية. طبعاً، إن ما نقوم به ليس إنجازاً، ولكننا نبذل ما في وسعنا، ونتمنى أن يقوم باحثون آخرون في ما بعد بعمل أفضل أو ربما نتمكن في الطبعات التالية من سد بعض الثغرات، إذ لا توجد دائرة معارف كاملة في طبعتها الأولى. ولا بد من مراجعتها كي تصل إلى طبعة تكاد تكون خالية من الأخطاء. ولقد خضعت كل دوائر المعارف المعروفة في العالم لهذه العملية.

● **أرجو أن تتحدث عن كل مجلد؟**

- المجلد الأول مخصص لآسيا الوسطى، غير أننا لسنا راضين عنه. أما الطبعة الجديدة التي من المفترض أن تظهر قريباً، فقد حذفنا منها كل المواد غير الضرورية، ونأمل أن تكون مقبولة من الباحثين عن المعرفة. أما المجلد الثاني، وهو المجلد الخاص بالكلمات والتعابير المستخدمة في الأدب الفارسي، فهو لا ريب العمل الأكثر جدية وتنوعاً من بين ما نشر في اللغة الفارسية. وهو يحتوي على مواد لم تظهر من قبل في أي دائرة معارف، بل إن هناك مواداً نادرة يمكن أن تكون مادة كتاب مستقلّ وبحث مستفيض.

المجلد الثالث مكرس للأدب الفارسي في أفغانستان، ويقع في ١٢٠٠ صفحة. وقد واجهتنا صعوبة كبيرة في استكماله. وهو، على الرغم من نواقصه الكثيرة، يكاد يكون ناجحاً. إلى ذلك، فإننا، ونظراً إلى المقالات والمصادر الكثيرة التي توافرت بعد نشره، نأمل أن نحسّن نوعيته في الطبعة التالية التي يُنتظر أن تظهر قريباً. هذا كل ما يمكن أن يقال عن المجلدات المختصة بشبه القارة.

● **تكتسب دائرة المعارف أهميتها من تركيزها على الثقافة البائدة، فما رأيك في ذلك؟**

ـ لا أظن أن اللغة الفارسية، بانتشارها الواسع، يمكن أن توصف بالبائدة. فهي لغة أكثر من ١٢٠ مليون نسمة في العالم، يفكرون أيضاً من خلال اللغة نفسها، وبالتالي لا يمكن عد لغة ينطق بها كل هذا العدد من الناس لغة بائدة، ونحن لا نعيش على الإطلاق في عالم بائد. إلى ذلك، فإن أهمية دائرة معارف الأدب الفارسي تشتمل، إلى أمور أخرى، على معلومات تشكل مدخلاً لكتب مهمة، بحيث يتمكن مؤلفوها من الاطلاع على الخطوات المتخذة على هذا الصعيد في الداخل والخارج، وكذلك على الأعمال الأدبية المنشورة في الخارج.

موسيقيّو إيران: رجالاً ونساءً

نشر حبيب الله نصيريفا حتى الآن خمسة كتب حول موسيقيي إيران من الرجال والنساء، بعنوان شخصيات فنية. وها هو في ما يلي يتحدث عن الصعوبات التي واجهها خلال تأليف هذه الكتب، نظراً إلى غياب المصادر والمراجع. ويذكر أن كتب نصيريفا نشرت مراراً في الولايات المتحدة والسويد والنرويج. ولد نصيريفا في طهران عام ١٩٣٧، وعمل كمحرر موسيقي في بداياته. وهو يتحدث في هذه المقابلة عن الموسيقى الإيرانية، وعن أعماله الخاصة.

● لماذا قررت أن تعد مؤلفاً حول هوية الموسيقى الإيرانية بدلاً من الفنون الأخرى كالرسم والنحت؟

- منذ عملي كمحرر، وأنا ما زلت طالباً، كنت أتلقى تشجيعاً متواصلاً، الأمر الذي حفزني على البدء بالكتابة، فقررت أن أقوم بخطوات من أجل الحفاظ على الموسيقى التقليدية الأصيلة وتكريم مبدعيها. ولاحظت أنه لم تتخذ أي خطوة لنشر الثقافة الموسيقية، ولم يكن هناك من هو على إطلاع بالخدمات التي أداها آغا ميرزا عبدالله للموسيقى الإيرانية، ولا من يعرف من هو أديب خنصري وماذا فعل، الأمر الذي حدا بي إلى البدء بتجميع مواد هذه المجموعة. إلى ذلك، وجدت أنه عندما يتحدث الإيراني بالفارسية في بلدان مثل النرويج أو السويد وفرنسا، يظن المستمعون أنه من أفغانستان أو جورجيا أو طاجيكستان. ولكن ما أن يعزف الشخص نفسه لحناً على السهنار (آلة موسيقية فارسية تراثية) أو على الكمان على مقام همايون أو أبواتا أو السهجاه، حتى يدركون أن هذا الصوت من طهران.

ومثل اكتشاف المقامات السبع في البلدان الأخرى، كان الموسيقيون الإيرانيون يستخدمون مقامات سبع، بما في ذلك الشور والنافا والهماه والشهرجاه والراست والماهور والبانجاه والهمايون، إضافة إلى بعض التعديلات الجزئية على المقامات الأصلية، ذلك أن بلاد إيران

العظيمة كانت قائمة قبل وقت طويل من ظهور العديد من البلدان المعروفة اليوم بموسيقاها. ولقد ترك الشعراء العرفانيون الفرس العديد من الأعمال الأدبية القيمة منذ نحو ألف سنة.

● ما هي أقدم موسيقى إيرانية مكتوبة وموزعة في المجموعة الحالية، ومن الذي ألفها، وكيف وصلت إليكم؟

- منذ أن ابتكر علي نقي وزيري النوتة، بل وقبل ذلك، بدأت الكتابة في عهد أمير كبير، وإنشاء المدرسة الموسيقية. ولقد كانت المقطوعات الموسيقية محصورة في البداية في نطاق ضيق. وكان هناك قلّة ممن يجيدون العزف الموسيقي، ثم جاء المايسترو وزيري فأدخل النوتة، وأتاح استخدامها بشكل واسع، ثم ما لبثت أن انتشرت بفضل جهود خالقي وياحقي.

● ما هي المصادر التي تستخدمها كمراجع، وما مدى الصعوبة التي واجهتها في الحصول عليها؟

- لقد ناقشت مطولاً، سواء مع الموسيقيين أنفسهم أو مع أحفادهم.

● هل هذا يعني أنه لم تكن هناك أعمال مكتوبة يمكن استخدامها كمراجع؟

- تماماً، ولكني كنت أقع على أعمال مكتوبة بين البحث والآخر، من طريق المصادفة، ولكنها كانت مجرد استشهادات، وبالتالي ليست كاملة، ولم أستطع أن أتصل ببعض الموسيقيين كمهدي خالدي وعبد الحسن سابا وعبداللّه خان وجاهان باناه، وعلي أصغر بحاري والمايسترو إيفار... الخ. وفي إحدى المرات ذهبت لأقابل حسين خان هانغ أفارني وانتظرت لساعات، وفي النهاية زودني ابنه ببعض ملاحظاته المدوّنة.

● قبل قليل وجدت مجموعة من المجلات الموسيقية، وفيها بعض الأغاني والألحان المدونة بالنوتة. وهي تعود لأربعين سنة خلت، فما رأيك في ذلك؟

- مثل هذا التدوين الموسيقي أدخله إلى موسيقانا الكولونيل وزيري. والمجلات الموسيقية التي نشرها بوسائله الخاصة، مثل **الموسيقى** و **إيران** و **راديو إيران** وغيرها، لم تكن هذه الوسيلة في التدوين معروفة قبل وزيري حتى عند سابا وياحقي وغيرهم، بل إن المخضرمين من الموسيقيين الإيرانيين الذين لا يزالون على قيد الحياة، مثل جليل شاهناز، لم يكونوا مطلعين على الكتابة الموسيقية بهذه الطريقة. غير أن أداءهم كان ساحراً إلى حد أنهم كانوا يعزفون منفردين في برنامج، وبالتالي فإن التدوين ليس العنصر الرئيسي في الموسيقى الإيرانية التراثية. فهي عبارة عن حس موسيقي وموهبة يشكلان شرطين ضروريين للإبداع الموسيقي. أما التوزيع، فهو ينطبق على الميلوديا.

● ما هو رأيك بحقوق المؤلف، خصوصاً أن بعض أعمالك ترجم أو أعيد نشره في بلدان أجنبية؟

ـ يشار إلى معظم أعمالي في الموسوعات الفارسية، وهي ترجمت في السويد والنرويج وأميركا وفرنسا... فهل من العدل أن يستخدم إنجازاتي من لم يساهم على الإطلاق في تجميعها؟

● عم سيسفر إنضمامنا إلى الإتفاقية الدولية لحقوق النشر؟ هل سيؤدي إلى إرتفاع أسعار الكتب؟

ـ من الضروري تخصيص بعض الأموال للكتب، فذلك دأب كل الحكومات في العالم، إذ تخصص موازنات كبيرة للكتاب ولنشر الثقافة. ربما كنا لا نعد الكتاب بأهمية البراد والغسالة. إلا أنني أعتبر أن الكتاب أكثر قيمة ويجب زيادة الإنفاق المخصص له. إن النتائج المرتقبة لإنضمام إيران إلى إتفاقية حقوق النشر الكونية يجب أن تدرس من قبل رجال العلم والناشرين والإدارات الثقافية في حلقات دراسية متعددة لتحديد الجوانب السلبية والإيجابية. إن هذا موضوع يتطلب تبادلاً للآراء جد مكثف، ولا يمكن أن يقطع أي فرد برأي نهائي في مثل هذا الأمر.

□□□ قراءات - إصدارات

□ نون والقلم

□ النثر والرواية في الأدب الإيراني الحديث

جلال آل أحمد

نون والقلم

تعد رواية نون والقلم للكاتب الإيراني المعاصر جلال آل أحمد من العلامات البارزة في تاريخ الأدب الفارسي المعاصر. وأول ما تتميز به هذه الرواية هو أصالتها وإغراقها في المحلّية. فهي صورة عصرية لفكرة مستوحاة من التراث المحلي الفارسي. يتمتع آل أحمد بمكانة مهمة في الأدب الفارسي المعاصر بصفة عامة، وفي مجال القصة بصفة خاصة. ولد آل أحمد في طهران عام ١٩٢٣، وتوفي عام ١٩٦٩. وكان في حياته بمثابة أديب وداعية اجتماعي يمثل فئة المثقفين المعارضين للمناخ العام السائد في إيران في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات. وكان قد بدأ حياته الأدبية عام ١٩٤٥ بنشر أولى قصصه بعنوان **زيارت** على صفحات المجلة الأدبية الإيرانية الشهيرة **سخن**، وذاع صيته إثر نشر هذه القصة التي كانت بداية قوية لكاتب حاد الرؤية واسع الإطلاع وذي أسلوب أدبي متميز.

نون والقلم

دونت هذه الرواية بالفارسية عام ١٩٦١، ولكنها لم تنشر إلا في منتصف السبعينات، وقبل قيام الثورة الإيرانية الأخيرة بسنوات معدودة. وتقتصر الرمزية في **نون والقلم** على عنصرين، هما الزمان والمكان. فأحداث الرواية تدور في مكان وزمان لا يحددهما المؤلف صراحة. أما الموضوع فلا رمز فيه على الإطلاق. فالرواية عبارة عن قصة شعبية تشبه في إطار القصص الشعبي الذي يروى للأطفال. والحقيقة أن الكتاب ينقسم إلى مقدمة وقصة، وتكاد الصلة بين القصتين أن تكون معدومة تماماً.

تدور أحداث قصة المقدمة في بلدة ما وفي فترة زمنية غير محددة. كما هي الحال في القصص الشعبي. حول راع للغنم يتحول فجأة إلى وزير بمحض الصدفة. غير أن الراعي يظل على وعي بأصله المتواضع، مدركاً أن المنصب زائل إن آجلا أو عاجلاً، وبالفجائية نفسها التي

أتى إليه بها. ويداهم الموت الراعي، فيجمع أبناءه ويوصيهم «ألا يكونوا سذجاً مثله فيرتدون جبة الوزارة، وأن يتذكروا دوماً أصلهم ومن أين جاءوا». وبعد وفاته، تتزوج بناته وتتوفى زوجته. أما ولداه «الكسولان» اللذان كانت حياة المدينة قد زادت أيديهما نعومة، فيبيعان قطعة الأرض التي ورثاها عنه، ويرحلان إلى المدينة. ولا تستغرق هذه الحكاية أكثر من بضع صفحات معدودة يقول الراوي في نهايتها: «صحيح أن قصتنا تبدو وكأنها قد انتهت بصورة سريعة في ظاهرها، إلا أنكم تعلمون أن الأمر لم يصل بعد إلى منتهاه. وما كان أحد في ذلك الزمان ليتقبل قصة بهذا القدر من الإيجاز. وشاءت الأقدار أن يروي الرواة هذه القصة باعتبارها مجرد مقدمة للوصول إلى الحديث عن جوهر الكلام. ولكي يبلغ الأمر منتهاه، فلنر الآن ماذا كانت القصة في جوهرها»[1].

تتوقف أحداث هذه القصة في المقدمة الشديدة القصر، ولا يعود الكاتب إليها إلا في الصفحة الأخيرة من الكتاب حيث نعلم أن الأخوين قد تفرقت بهما السبل، واتخذا طريقين متناقضين، فسلك أحدهما طريق الرشوة والوصول إلى الغاية من أقصر الطرق، إذ ارتقى إلى منصب ملك شعراء البلاط، بينما حافظ الآخر على وصية أبيه والتزم مواصلة رسالته، فأصبح صاحب أكبر كتاتيب المدينة.

وفيما بين القصة المقدمة وآخر صفحات الكتاب، نجد قصة أخرى مختلفة تمام الإختلاف، ووجه الشبه الوحيد بينهما هو وجود نظام سياسي فاسد يحكم المدينة. وتدور أحداث القصة الأخرى في زمان ومكان غير محددين، لكننا نستشف من حديثه عن «الدراويش» وفكرهم أنهم إحدى الفرق الإسلامية الضالة التي عرفت بالنقطوية، وظهرت في العصر الصفوي، عندما كان يحكم المدينة نظام مستبد يتورط المسؤولون فيه في الفساد، ويستغل القوي فيه الضعيف، ويسود الجهل، ويخيم الخوف على أهلها. وتستغل طائفة من «الدراويش» الفرصة، فتتحرك في الخفاء لإستقطاب الساخطين بالترغيب تارة، وبالترهيب تارة أخرى، فيلتف الناس حولهم بعد أن ضاقوا ذرعاً بالفساد، فتقوى شوكتهم ويعلو شأنهم، وفي النهاية يستولون على السلطة بعد أن يطردوا الملك وحاشيته إلى خارج البلاد. ويسعى الدراويش في بداية حكمهم إلى إقامة نظام أساسه العدل والمساواة. إلا أن الحكم الثيوقراطي يتكشف عن صورة غير تلك التي توقعها الناس، فإذا هم كمن استغاث من الرمضاء بالنار، فيتضح أنهم استبدلوا حكماً استبدادياً بآخر لا يقل عنه تعسفاً وطغياناً. فتزداد البيروقطراية تعقيداً، وتنهدم أسس العدل والمساواة نتيجة لتشتت الجهود، وضعف الإدارة الحاكمة وافتقارها إلى الواقعية في إدارة شؤون البلاد. وشيئاً فشيئاً يعود الفساد من جديد وتعم الفوضى. وفي النهاية، يتحول النظام الثوري الجديد إلى نسخة أخرى من سابقه الملكي، حتى أن الناس راحوا يحنون مجدداً إلى النظام القديم. وهو ما يحدث بالفعل، إذ يتمكن النظام المخلوع من

العودة بمساعدة من ساعدوا من قبل على خلعه.

وبين تولي الدراويش للسلطة وخلعهم وعودة النظام القديم، تدور تفاصيل القصة عن صديقين كاتبين من كتبة العرائض في الأسواق، هما الميرزا عبد الزكي «ويمثل شخصية الإنتهازي الذي يستفيد من الظروف والتغيرات، وهو أكثر مالاً، ولكنه عقيم وامرأته عاقر (وهو أمر له مغزاه من حيث إدانة الشر وزواله)؛ والآخر الميرزا أسد الله الملتزم صاحب المبادىء الذي لا يغريه عرض الدنيا الزائل، وهو فقير ولكن الله حباه بالبنين ويقظة الضمير. ومن خلال حياة هذين الرجلين، نتعرف على أوجه الفساد التي ضربت أسس النظام الجديد، وأدت في النهاية إلى سقوطه.

تدور أحداث الرواية في إطار روائي أشبه بجو الأساطير، وينجح الكاتب إلى درجة ملحوظة في تصوير جو الخوف والترقب الذي يعيشه الناس في انتظار العدل والخلاص من الظلم. لكن الكاتب في وصفه لهذا الجو يلقي التبعة على السلبية واللامبالاة من جانب الناس، فيقول على لسان إحدى شخصياته: «... كنتم مغرمين بالسلطة، أما الآن فعجزتم عنها وليست لديكم أية خطة. وهذا ما يجعلني لا أرى فارقاً بين هذه الحكومة وتلك. إننا أصلاً لا نحيا حياة البشر. إن حياتنا حياة نبات، كالشجرة تماماً، ما أن يحل الشتاء وينزع عنها أوراقها وثمارها حتى تنتظر الربيع ليمنحها الأوراق، ثم تظل في إنتظار الصيف ليمنحها الثمار، ثم تنتظر المطر، ثم تنتظر التلقيح. وهكذا... إنتظار التحولات الطبيعية، تحولات من الخارج. هكذا كانوا، وهكذا أنتم في غفلة عن أنكم لو بقيتم تنتظرون التغيير من الخارج، فقد يأتيكم السيل جارفاً، وقد تهب عليكم الريح عاتية ساخنة، أو قد يحل بكم الجفاف والقحط». ولكي يضفي الكاتب قدراً من المصداقية على روايته، يستقي من تاريخ بلاده عنصراً واحداً ينسج حوله مادته الروائية الإبداعية بحرية كاملة. وهذا العنصر التاريخي هو إحدى الفرق المذهبية الضالة التي لم يكن لها شأن كبير في إيران. ومع أن هذه الفرقة كان لها وجود حقيقي في التاريخ، إلا أن كل الأحداث الروائية التي نسجت حولها كانت من إبداع الكاتب ومن وحي خياله. ومع أن هذه الرواية تقوم على حدث تاريخي حقيقي، إلا أنها لا تصنف ضمن الروايات التاريخية، وذلك لأن المؤلف شاء للأحداث أن تدور في زمن لم يحدده في الرواية، لكننا ندرك من الأحداث أنها تدور في العصر الصفوي إبان الصراع مع الدولة السنية المجاورة (أي الدولة العثمانية). والحقيقة أن للرواية ثلاثة أزمنة مختلفة:

- زمن الراوي، وهو العصر الحديث، أو بمعنى أدق زمن قراءة النص؛

- زمن الدراويش، وهو العصر الصفوي؛

- زمن القصة، وهو العصر الصفوي الذي اشتد فيه الصراع بين الدولتين الصفوية والعثمانية.

كما أن «الدراويش» لم يستولوا على الحكم في الحقيقة، بل لم يكن لهم أي شأن كمي أو نوعي يذكر في تاريخ إيران. وكان استخدام الكاتب لهذه الفرقة ليقيم عليها قصة إبداعية يقوم على رغبة من جانبه في إضفاء أكبر قدر من الصدق والإيحاء بالواقع في روايته. فالدراويش، وإن تحددت هويتهم ضمناً في الرواية، قصد بهم أدعياء الدين في كل زمان ومكان، ممن يستغلون سذاجة البسطاء للسيطرة على مقدراتهم.

ويتضح من قراءة الرواية أن المؤلف لا يصم الحكم الثيوقراطي بالفشل من الناحية الدينية أو بسبب معتقدات القائمين عليه، بل إنه يعزو فشله إلى إنشغال السلطة بالصراعات المذهبية الفرعية والتركيز على غير ما ينفع الناس في حياتهم الدنيا وقصر المشاركة السياسية على دائرة ضيقة من الصفوة الدينية. فالدراويش لم يخفقوا في إدارة شؤون البلاد لأنهم يمثلون الدين في حد ذاته، بل لأنهم بددوا جهودهم وموارد البلاد على صراعات هامشية غير مجدية.

إن آل أحمد يمثل تياراً محافظاً في أسلوبه الأدبي، على الرغم من أنه استعان في أعماله ببعض الأدوات الأدبية الغربية الحديثة، فكان يولي أهمية كبيرة للثقافة الإيرانية والتراث الأدبي المحلي، وكان ينتقد الخروج على تقاليد هذا التراث في كتابات بعض معاصريه من الأدباء. من ثم، فعلى الرغم من تركيزه على الكتابات القصصية بصورتها الحديثة، كان أسلوبه أقرب إلى لغة ناصر خسرو والبيهقي وما إليهما من كتّاب الفرس الكلاسيكيين. وكان آل أحمد يرى في نفسه أديباً صاحب رسالة تجاه مجتمعه، بل تجاه الإنسانية بأسرها. ويقول الناقد الأدبي الإيراني كسمائي في هذا الصدد: «إن آل أحمد يعتبر نفسه حاملاً لأمانة (تراث الإنسانية) هو وغيره من الأدباء أصحاب الرسالة في أدبهم»[٢] ويقول آل أحمد نفسه عن هذه الرسالة التي يحملها الأديب: «... كلما تحركنا أنت وأنا نحو أمل من الآمال، نضع الشهداء نصب أعيننا، نريد أن نصون ميراثهم. صحيح أن الشهادة لا ترفع يد القهر والظلم عن الناس، لكنها ترفع يد الظلم عن أرواحهم. فذكرى الشهداء هي التي تتملك أرواح الناس، وهذه هي الأمانة التي يحملها الناس. فهم قد يرضخون لسطوة الظلم بأجسادهم، أما أرواحهم فلا تستسلم أبداً...»[٣].

والحقيقة أن أدب جلال آل أحمد يمثل الحياة الإجتماعية في إيران في عصره أصدق تمثيل، فهو يصور في قصصه مختلف أنماط الشخصية الإيرانية، خاصة تلك التي تتعرض للظلم الاجتماعي أو السياسي، وتلك التي تنتمي إلى الطبقات المقهورة، والتي تعبر تعبيراً صادقاً عن الروح الإيرانية والشخصية القومية بكل تناقضاتها واتجاهاتها. وسنجد في رواية **نون والقلم** خير مثال على هذه السمات التي تميز قصص جلال آل أحمد.

إن التزام قضايا المجتمع هو الشغل الشاغل لجلال آل أحمد في كتاباته القصصية بدءاً من أولى مجموعاته القصصية بعنوان **ديد وبازديد** (التزاور، ١٩٤٦)، مروراً بروايته المهمة **مدير**

المدرسة (١٩٥٨)، وإنتهاء بأخر مجموعاته بعنوان **بنج** داستان (خمس حكايات، ١٩٧٠).
ونجد فكرة التزام الكاتب نفسها واردة كأحد محاور رواية نون والقلم. فإذا كان الميرزا عبد الزكي أحد بطلي القصة يمثل الكاتب الذي يستغل قلمه في كسب المال، ولو على حساب الغير، فإن البطل الآخر، الميرزا أسد الله، يمثل الكاتب الملتزم الذي لا يستخدم قلمه إلا في نصرة الحق. ويقول كسمائي في هذا الصدد: «... قد يكون كتابه بعنوان نون والقلم - وهو قصة رمزية - أول عمل نثري (فارسي) يطرح قضية رسالة الأديب. وما شخصية الميرزا أسد الله في هذه الرواية إلا صورة لآل أحمد نفسه في مقابل شخصيات أخرى في هذا العمل الأدبي تنحو بالقلم نحواً آخر يختلف عن رسالة الكاتب ومسؤوليته الاجتماعية. وهذه الرواية رسالة إلى من يجب عليهم أن يصونوا تراث الإنسانية، أو ما يسميه آل أحمد نفسه ذلك الشيء الذي ينبغي نقله للأجيال التالية بعيداً عن عفن التاريخ»(٤).

يتجلى عشق آل أحمد لتراثه المحلي بما له من عناصر مميزة في أجلى صوره في الأسلوب الروائي في رواية **نون والقلم**. فهو يستعين بالأسلوب التقليدي الشائع في السرد القصصي في الأدب الشعبي الإسلامي. فيجري السرد على لسان راوية من الخارج يوجه حديثه إلى القارىء على طريقة «كان يا مكان...»، ويعلق على الأحداث بالثناء تارة، وبالإستنكار تارة أخرى، على طريقة الراوي الشعبي. وهو ما دعا ميرصادقي إلى القول إن أعمال آل أحمد تعد أداة لعرض فكره الخاص، وإظهار ازدرائه للآلة والتغريب، وشوقه إلى العودة للخصوصيات الأخلاقية والدينية المحلية الخالصة. كما أنه لا يرى أي نوع من التجريب أو التجديد في الشكل عند آل أحمد، وأن إهمال الجانب التجريبي في الشكل القصصي، واكتفائه بالشكل الذي يتفق وغايته الموضوعية يمثل تضحية من جانبه بالجماليات وبالجانب الفني في سبيل تحقيق الوظيفة الاجتماعية للأدب(٥).

والحقيقة أن ذلك الحكم على أعمال آل أحمد يتسم بشيء من السطحية والتبسيط. فمن المريح لأي ناقد أن يلقي تهمة على العمل موضوع نقده ثم يفر هارباً. ففي اعتقادنا ان الكاتب - أي كاتب - لا يلام على العودة إلى مصادر تراثه الأدبي ليستقي منها شكلاً محلياً خاصاً يميز أدبه. فالأمر لا يقتصر هنا على كاتب يعشق تراثه القومي، بل إن عودته إلى مصادره المحلية تعد في حد ذاتها تجديداً. كما أن لجوء الكاتب إلى «الذات» المحلية لا يعني بالضرورة رفضاً أو ازدراء للآخر الدخيل.

ومن حيث المضمون، يتناول الكاتب في هذه الرواية بعضاً من أشد القضايا الاجتماعية والسياسية إلحاحاً في مجتمع يتطلع إلى إحداث تغيير جذري في حياته، بينما هو مشدود بقوة إلى تراث عريق. ويتناول آل أحمد تلك القضايا في هذه الرواية بصورة صريحة وبلا مواربة، على عكس أسلوبه في معالجتها في أعماله السابقة، حيث نجده يتلمس طريقه إليها

على استحياء وبصورة رمزية. ففي قصة **سر كذشت كندوها** (حكاية خلايا النحل، ١٩٥٤) يعرض آل أحمد الحياة في خلية للنحل يتمكن أعضاؤها من تحقيق الإكتفاء الذاتي الاقتصادي لولا استغلال صاحب المزرعة لهم. وفي سبيل نيل الحرية، يتحتم على النحل أن يتحرر أولاً من استغلال صاحبه له، وهذا هو المضمون الأساسي للقصة. أما إشكالية القصة والمعنى الحقيقي الذي يقصده الكاتب فيها، فقد تركه للقارىء. ويمكن للقارىء بقليل من التأمل أن يدرك رؤية الكاتب الحماسية بحتمية الثورة لنيل الحرية[٦].

وهكذا، إذا كانت فكرة الثورة قد طرحت بصورة رمزية في **سر كذشت كندوها**، فإن الكاتب يطرح عملية الثورة نفسها بصورة صريحة ومباشرة في **نون والقلم**. ففي هذه الرواية يتحول الكاتب عن رؤيته الحماسية التبسيطية الأولى التي ترى الحل في الثورة إلى رؤية شكية سوداوية تطرح إشكالية انحرافات ما بعد الثورة، وتشكك في إمكانية إقامة مجتمع مثالي.

د. عبد الوهاب علوب

تاريخ الأدب الإيراني الحديث

محمد حقوقي
مراجعة تاريخ النثر والأدب الإيراني الحديث

يبدو أن كتاب **مراجعة تاريخ الأدب والأدب الإيراني الحديث** قد وضع للتدريس في المراحل الجامعية. على أن الهدف من تأليفه التعريف بالأدب الفارسي (المؤلفات والأساليب والمناهج والمدارس الأدبية) باعتماده اداة «النقد الأدبي» بلغة مبسطة يتمكن الشباب من الطلاب التعرف عليه، والتأمل في مفاهيمه وتقييمه بشكل صحيح من أجل وضعه في موقعه الحقيقي.

يشرح محمد حقوقي في مقدمة الكتاب مجمل أوضاع الشعر والنثر القديم منه والحديث. وفي فصل «إشارة إلى ماضي النثر الفارسي» يهتم الكاتب بمراجعة مناهج النثر الفارسي والتعريف بالمؤلفات المهمة في كل المراحل التاريخية من القرن الرابع حتى القرن الثالث عشر، ويعطي فكرة حول المؤلفات المهمة لكل قرن ومناهجها الأدبية.

في الفصل التالي تحت عنوان «إشارة إلى تطور النثر الفارسي في القرن الثالث عشر»، يشرح الكاتب الرغبة في الكتابة بأسلوب بسيط، ويذكر المؤلفين الذين وضعوا آثارهم بهذا الأسلوب البسيط، من أمثال فاضل خان غروسي وعبد الرزاق بك دبنلي وميرزا صادق وقايع نغار وعبد اللطيف طسوجي، مشدداً على دور ميرزا ابو القاسم قائم مقام في إطلاق النثر المسجع الفارسي، كما يؤكد على ضرورة تقريب اللغة المكتوبة إلى اللغة المحكية.

الفصل الثالث بعنوان «إشارة إلى عوامل ظهور النثر الحديث» هو في الواقع تمهيد للدخول في الدراسة الأساسية للتعريف بالنثر الحديث وتحليل مناجهه. ويقدم الكاتب في هذا الفصل الأسباب والخلفيات الثقافية والاجتماعية التي توجه اهتمام الناس إلى العلوم والفنون الحديثة، وتحفز المثقفين للإقبال على أساليب جديدة وبسيطة، وفي المناسبة يعرض أسماء شخصيات كان لها أثرها العلمي والثقافي، أمثال ميرزا حسين سپهسالار وأمين الدولة ومشير الدولة واعتماد السلطنة وميرزا فتحعلي آخوند زاده وميرزا آقا خان كرماني وشيخ أحمد روحي وميرزا عبد الرحيم طالب اف وزين العابدين مراغه اي.

يتابع الكاتب نتاجات ومؤلفات كتّاب هذا العصر «التمظهرات الأولية للنثر الحديث» أو «أولى تمظهرات الثورة في النثر»، ويذكر مؤلفات زين العابدين مراغه اى لإستعماله لغة بسيطة في كتابه «سياحت نامه ابراهيم بيك»، ويتناول آثار عبد الرحيم طالب اف لمواضيعه التربوية الجديدة. وينشأ اهتمام الكاتب بمؤلفات علي اكبر دهخدا من أن الأخير يستعمل في مقالاته المسماة «چرند وپرند»، الأسلوب الساخر والهزلي. وفي نهاية الأمر يشرح الكاتب مؤلفات محمد علي جمال زاده، وقصصه القصيرة التي استخدمت فيها اللغة العامية المفعمة بالأمثال والمصطلحات الشعبية.

يقول الكاتب في مقدمة الدراسة الأساسية، بعنوان «مواصفات النثر الحديث وضروبه»، إن كتّاب النثر والرواية في السنوات السبعين الماضية، وبمقتضى الزمن، اهتموا باللغة المحكية، وأدركوا أن المبالغة في استخدام اللغات الثقيلة ليست دليلاً على فضلهم ومعرفتهم، بل إن قيمة كل كاتب تنبع من سعة معرفته وقدرته على استخدام اللغة السهلة وسيطرته في حقل تخصصي ومدى مقدرته على التحليل. وحدد الكاتب ثلاث صفات أساسية للغة الحديثة، هي اللغة السهلة والمخزون والمضمون المتكامل والنقد والتحليل. ويقسم الكاتب النثر إلى النثر التحقيقي والأدبي والصحافي والترجمة والروائي، ويشرح باختصار الأقسام الأربعة الأولى، ويسهب في توضيح النثر الروائي.

ويشرح في فصل بعنوان «النثر المستخدم في كتب تحقيقية»، والذي يشمل تصحيح النصوص ومراجعة مناهج الأدب المنظوم والمنثور. ويقدم الكاتب الأساتذة النخبة من بين ثلاثة أجيال من اساتذة الأدب الفارسي. ويعرض حقوقي في فصل «النثر المستخدم في كتب الأدب» ميل الكتّاب الإيرانيين، إلى أسلوب الرومنطيقية وترجمة المؤلفات الرومنطيقية، ويذكر النثر في قالب الأثر الأدبي.

يعتبر الكاتب النثر الصحافي أرفع وأغنى مضموناً من تمظهرات النثر الحديث. ومن خلال مراجعة لتاريخ الصحافة في إيران، وخصوصاً في مرحلة الثورة الدستورية، يعرض الفوارق الموجودة بين الصحافة في تلك المرحلة وأسلوب الصحافة في المرحلة الراهنة، ويؤكد على أهمية عنصر الاختصاص في هذا الحقل. ويعيد الكاتب إزدهار الصحافة في مرحلة الثورة الدستورية إلى ثلاثة أسباب: المخزون الأدبي والعلمي للصحافيين، والموقع السياسي والاجتماعي لمرحلة الثورة الدستورية وخلق الدينامية في حقل الصحافة والتقدير لدور الصحافة في هذه المرحلة ودخول الكتاب المبدعين فيها. ثم يشير الكاتب إلى لمحة تاريخية حول الترجمة وتدشين المدرسة التي سميت «دار الفنون» وتأثيرها في انتشار وازدهار الترجمة ودورها في تنامي رغبة المثقفين وميلهم إلى الترجمة الحرة، ومن ثم يشرح مرحلة العبور من الترجمة إلى الترجمة الملتزمة بالنص والمبنية على العلوم التقنية واللغوية.

وفي الفصل الخامس «النثر الروائي» يعرض الخلفية التاريخية للحكايات والقصص ومختلف أنواع الروايات في الأدب الفارسي في سطور وجيزة، ويذكر مواصفاتها الأساسية التي تتركز على إعطاء النصائح والحكم الأخلاقية المغلفة بغشاء لطيف من العاطفة والإحساس.

كان يُتوقع من الكاتب أن يخصص فصلاً آخر لشرح الخلفية التقليدية في الأدب الروائي ذات التجليات المختلفة (المنظومات الحماسية والعشقية، ونصوص شبه روائية على لسان الحيوانات، والحكايات الخاصة بالحكم العرفانية) وأن يشمل المؤلفات القيمة التي يُعتبر بعضها جزءاً مهماً من الأدب العالمي. صحيح أن بعض الأشكال الجديدة من الأدب الروائي مأخوذ من الغرب، ولكن يجب ألا ننسى أنها امتزجت واختلطت بخلفية تقليدية، لا سيما اللغة المستخدمة لتأليف القصص. ويقسم الكاتب الأدب الروائي إلى ثلاثة أقسام: قصص الأطفال والمسرحية والرواية. ويقدم تحت عنوان «قصص الأطفال» ـ لمحة تاريخية ومفيدة من أدب الأطفال»، ويؤكد أن طالب اف يُعتبر أول باحث وكاتب في هذا المجال، من دون أن يشير إلى مؤلفاته، ثم يذكر الكاتب الرواد الآخرين في هذا الحقل، أمثال ايرج ميرزا وجبار باغچه بان وعلينقي متروي وصادق هدايت ونيما يوشيج.

ثم يبدأ الكاتب بتعريف المؤلفين والشعراء والمؤلفات المترجمة في مجال أدب الأطفال والمراهقين. بيد أنه يرتكب خطأ فادحاً في هذا الفصل، إذ يعتبر أن رواية جان كريستف لمؤلفها رومن رولان تندرج في حقل أدب الأطفال والمراهقين. ويهتم حقوقي في هذا الفصل بالتعريف بالمنظمات الناشطة في مجال أدب الأطفال والمؤلفات المترجمة وإعادة تركيب القصص المذكورة في النصوص القديمة. ويقدّم الكاتب في فصل بعنوان «المسرحية» لمحة تاريخية للمسرح والحكواتي والمسرح الشعبي الديني وإنتشاره في الحقبة الصفوية، ثم يعرض لمدى تأثير المسرحيات المترجمة في خلق المسرح، من قبيل مسرحية (تمثيلات) لـ فتح علي اخوندزاده، ويعتبر أن رضا كمال (شهرزاد) وحسن مقدم (علي نوروز) هما من رواد المسرح المعاصر في إيران. وفي الختام يذكر أبرز المؤلفات لكتّاب المسرحية.

وفي فصل كتابة الرواية، يقسم الكاتب النتاجات الروائية في هذا المجال إلى قسمين، بحسب بيئة الرواية، هما الرواية الطويلة والقصص القصيرة (وتوجد القصص الطويلة أيضاً في هذا القسم). ويحصر الكاتب الروايات الطويلة التي ترجمت إلى الفارسية بنوعين: التاريخية والاجتماعية، معتبراً أن انتشار كلا النوعين يعود إلى حقبة رضا شاه.

الرواية الاجتماعية الطويلة وجدت، بحسب الكاتب، في ظل تطور وحركة الرواية التاريخية الطويلة، بحيث تنعكس فيها الخلافات بين شرائح وطبقات المجتمع وقضية المرأة والعلاقات العاطفية. وبرزت القصة في صيغتها المعاصرة عملياً من جوهر الرواية الاجتماعية الطويلة.

ويلاحظ الكاتب أن ابراهيم گلستان له تأثيره العميق من خلال مؤلفاته من قبيل آذر وماه آخر پائيز وجوي وديوار وتشنه ومدومه، كذلك اعتبر أن مجلة «سخن» العلمية والأدبية أدت دوراً مهماً في إنتشار القصص القصيرة في الخمسينات والستينات. على أن القصص القصيرة تطورت بعد الخمسينات والستينات في ابعادها الكمية والكيفية.

وإلى هؤلاء الكتّاب الذين وعوا آثارهم الخالدة، برز مبدعون آخرون في مجال الأدب، امثال علي محمد افغاني (كاتب شوهر آهو خانم)، وإسماعيل فصيح (كاتب شراب خانم)، وزكريا هاشمي (كاتب طوقي)، وسيمين دانشور (كاتبة سووشون). ويقدم حقوقي قائمة طويلة للكتّاب ومؤلفاتهم في عصر إزدهار كتابة الرواية الحديثة، ويعرض «جُنگ اصفهان» لمؤلفه هوشنگ گلشيري بشكل ملفت. ويختم الكاتب فصل كتابة القصة بالتعريف بـ غلامحسين ساعدي ونادر ابراهيمي، من دون أن يقدم للقارىء أي تقسيم تاريخي حاسم. ولا يشير الكاتب في هذا الفصل إلى الكتّاب الأبرز، أمثال احمد محمود ومحمود دولت آبادي.

يبحث الكاتب في فصل النقد وكتابة النقد، والذي يعد من أفضل فصول الكتاب، مناهج النقد الأدبي في مجال كتابة القصة، ويعرض اسماء فحول ها الحقل، امثال پرويز خانلري وابو الحسن نجفي ومسعود فرزان ورضا براهني ومحمد حقوقي واحمد ميرعلائي واحمد تفضيلي وعلي اشرف صادقي واحمد سميعي، ويشرح مؤلفاتهم، ويذكر ايضاً المؤلفات المترجمة في حقل النقد الأدبي.

يتضمن الفصل الأخير مقالات حول «ذروة كتابة القصة» ودراسات تهتم بـ «التزام» و«عدم التزام» الكتّاب، ويذكر وجهات نظر الكتّاب الذين وضعوا آثارهم باتباع أحد هذين المنهجين. ومن ثم يبدأ حقوقي مراجعة الأب الروائي منذ بداية الثورة (١٩٧٨) وحتى اليوم، ويشرح تأثير الأحداث (الثورة والحرب والتجاذبات السياسية) في تحفيز الكتّاب على التقوقع أو على النشاط العملي في محيطهم، ويشير أيضاً إلى تأثير الحرب واهتمام أهل القلم بهذه الظاهرة وانعكاسها في الأدب الروائي. ويعتبر الكاتب أن القصص ذات المضمون الحربي لاقت نجاحاً، ولذلك يجب ان لا يُهمل عنصر مرور الزمن وعملية نضوج فهم الكتّاب. واعتبر الكاتب أن من أهم سمات اعمال هذا التيار من الكتّاب الإهتمام بعمق وجذور العلاقات الإنسانية والعاطفية وتجنب العبثية ومحاولة رسم صورة الإنسان الذي يختزن هدف وأمل والبحث والتعمق في التقاليد والسنن، مع نظرة خاصة إلى التركيب الزمني مع ديناميكية المنهج للذهن البشري.

وفي فصل النماذج (ص ٦٧ـ ٣٧٠) يذكر خمسة عشر نموذجاً من الكتّاب، ولاحظ في اختياره هذه الخصائص والسمات التالية: إيجاز القصص، والبساطة ومخزونها المؤثر، والتنوع في النثر، ومدى انعكاس الحقبات التاريخية في القصص الإجتماعية، والجو العام الريفي. ويقدم الكاتب نموذجين من الأساليب والمناهج الجديدة في كتابة القصة.

أما أسماء الكتّاب ومؤلفاتهم في هذه القصص، فهي كالتالي: محمد علي جمال زاده (فارسي شكر است)، وصادق هدايت (سكَ ولگرد)، وبزركَ علوي (گيله مرد)، وصادق چوبك (عدل)، وجلال آل احمد (مدير مدرسه)، وابراهيم گلستان (ماهي وجفتش)، وسيمين دانشور (سووشون)، وتقي مدرسي (يكليا وتنهائي او)، وبهرام صادقي (مهمان ناخوانده در شهر بزركَ)، وجمال مير صادقي (ديوار)، وغلامحسين ساعدي (گاو)، واسماعيل فصيح (دل كور)، وهوسنكَ گلشيري (شازده احتجاب)، ومحمود دولت آبادي (جاي خالي سلاح)، وأحمد محمود (مدار صفر درجه).

كتاب حقوقي غني في مضمونه، ويعتبر عملاً جديداً في بعض الأبعاد. وإلى جانب مراجعة كاملة وموجزة للنثر الفارسي في النصوص، يشرح الكاتب الشروح الكافية والمفيدة في الحواشي. وهذا الكتاب يمكن أن يكون نقطة إنطلاق للدراسات المقبلة في الأوساط الأكاديمية.

حكيمة دسترنجي

تاريخ الأدب الإيراني القديم

من عهد زرادشت إلى العصر الأشكاني

محمد مهدي مؤذن جامي: ادب پهلواني: مطالعه اي در تاريخ ادب ديرينه ايراني (از زرتشت تا اشكانيان). (تهران: نشر قطره، ٢٠٠١، چاپ اول، ٤١٧ص).

هذا الكتاب محاولة لإيضاح بنية اللهجات في تاريخ الآداب الإيرانية القديمة. والمؤلف في هذا الأثر لم يحاول أن يعرض علينا خلاصة من الآثار الأدبية الباقية من عهود سابقة للإسلام في إيران فحسب، بل سعى إلى تبيان روابط هذه الآثار بالأجواء الثقافية والدينية والأدبية لتلك الفترة. بعبارة أخرى، في خصوص تقرير تاريخ آداب إيران ما قبل الإسلام استفاد المؤلف من الأسلوب التحليلي دون الأسلوب الوصفي، علماً أن سعة ميدان الآداب في العهد الأشكاني والمعلومات المتاحة لنا هي أكثر مما هو متوافر من العهد الساساني بالنسبة لآداب إيران القديمة. والمدة التي تناولها المؤلف بالبحث هي التي تتناول فترة تبدأ بزرادشت إلى عهد الأشكانيين.

عناوين أقسام الكتاب الأربعة هي:

أ ـ أدب العصر الأسطوري البهلواني.

ب ـ عصر گاثاها (الأناشيد): أفول عصر البهلواني.

جـ ـ عالم الماديّين والأخمينيّين.

د ـ أدب المجوس والأدب الشاهاني.

هـ ـ ميراث العهد الأشكاني: عصر نشوء الحماسة الوطنية الإيرانية.

وثمة ضميمة إلى الكتاب: أربع مقالات في تحقيق المتون الأشكانية، وعناوين المقالات والكتاب على الشكل التالي:

«بيـژن ومنيـژه وويس ورامين» لجلال خالقي مطلق (قصص حبّ).

«قانون مِهر، دور المصارعة، عيّاري وسمك عيّار» لِمِهْرداد بهار.

«تحقيق في معرفة الناس في منظومة: دِرَخْتِ آسوريك» لمحمود روح الأميني.

«معالم مسرحية في منظومة يادگار زريران» لخُجِسْته كيا.

تاريخ اللغة الفارسية

پرويز ناتل خانْلري:تاريخ زبان فارسي.

ثلاثة مجلدات، ١٣١٢ صفحة، تجليد فني ١٥.٥×٢٣.٥ سنتيمتر. (تهران: دار فردوس، ١٩٩٨، الطبعة السادسة).

في هذه المجموعة المؤلفة من ثلاثة مجلدات درس اللسان الفارسي تاريخياً وحُقّق فيه.

١ ـ المجلد الأول: يحتوي ثلاثة فصول: الفصل الأول خاص بذكر الأصول والكليات، بحيث يعتبر العلم بها ضرورياً لفهم المواضيع في الفصول التالية. والفصل الثاني يشتمل على معلومات تتعلق باللغات الإيرانية وبنيتها، وباللغات غير الإيرانية التي كانت رائجة في إيران، وكان لها أثر في تطور اللسان الإيراني بشكل ما قلّ أو كثر، ومن ثم التعرف إلى اللغات الفارسية المتوسطة، وكيفية بنائها الصرفي والنحوي الذي استمر في اللغة الفارسية الجديدة، خاصة الفارسي الدّريّ. أما الفصل الثالث فيبدأ بالبحث في أوضاع اللغات واللهجات الإيرانية بدءاً بالعهد الإسلامي، وتطور الأصوات من المرحلة القديمة حتى اليوم، ومن ثمّ بشكل إجمالي الأدوار الثلاثة للفارسي الدّري منذ أقدم الأزمنة بعد الإسلام حتى اليوم.

وفي النهاية يتحدث عن أسلوب التحقيق لهذا الكتاب والأصول المتبعة فيه.

٢ ـ المجلد الثاني يتناول بالتعريف المصادر والمراجع، أي الكتب والرسائل التي ناقشها وحلّلها، وهي الكتب الباقية من بداية العهد الإسلامي إلى أواسط القرن السابع الهجري. ثم يتناول البحث الأصلي موضوع اللسان الفارسي الدري وخصائصه الصرفية والنحوية بالفارسية الدرية، أي اللغة الأدبية والرسمية لإيران.

٣ ـ المجلد الثالث هو بنية الكلمة. إذ يتكلم أولاً على السوابق واللواحق وتركيب الكلمة، ثم يتحدث عن الاسم والصفة والضمير والظروف، ثم يتناول حروف الجر والعطف، وأخيراً يتحدث عن الجملة وبنائها. وبصورة عامة، فإن كل ما ورد في هذه المجلدات الثلاثة حول قواعد وخصائص اللغة الفارسية متعلق بفترة تكوين اللسان الفارسي الدري، منذ أقدم عصور إيران الإسلامية حتى أواسط القرن السابع الهجري.

أربعون حكاية: مختارات من حكايات العوام في إيران

منوچهر كريم زاده (پژو هش وبازنويسي): گزيده قصه هاي عاميانه ايراني. (تهران: انتشارات طرح نو، ٢٠٠٠، چاپ چهارم).

في هذا الكتاب أربعون حكاية مجموعة ومختارة من الكم الهائل من حكايات العوام في النصف الأخير من القرن الماضي في إيران، أعيدت كتابتها إعداداً لكتاب يفيد منه الخاص والعام. لذلك فقد بذل الجهد كي تكون متنوعة ومنتقاة من عناصر قديمة فيها جدة وطرافة، وروعي فيها أن لا تكون متأثرة بالظروف ودوران الأحداث، وكتبت بنثر هادئ غير متكلف.

تنقسم هذه القصص إلى ست فئات: وطنية، أخلاقية، الجن والملائكة، فكاهية، حيوانات وسلاسل. ويستطيع القارئ بمساعدة الجداول الموجودة في آخر الكتاب من مجموعة (الأخبار، السفلة)، التعرف إلى نوع الحكاية وإلى أسلوب الترتيب العالمي لها.

كما جاء في آخر الكتاب جدول بالمفردات الاصطلاحية التي وردت ضمن الحكايات كي يستطيع الراغبون من الناطقين بالفارسية في المناطق البعيدة عن الجو الثقافي الإيراني أن يفهموا بسهولة المفاهيم الرائجة لدى العوام.

الرواية التاريخية
مسيرة ونقد وتحليل الروايات التاريخية الفارسية

محمد غلام: رُمان تاريخي (سير ونقد وتحليل رمان هاي تاريخي فارسي). (تهران: نشر چشمه، ٢٠٠٢، چاپ أول)، ٥٤٨ص.

تمكنت الرواية التاريخية الفارسية من الناحية الأدبية من اطلاع الإيرانيين على شكل وبنية ومضمون هذا النوع الأدبي الجديد (الرواية)، وتمهيد الطريق أمام انتقال الأنواع الأدبية الأخرى، والتأثير في تكامل بنية وأسلوب الروايات الفارسية، والاضطلاع بدور مهم في جعل النثر الفارسي المعاصر أكثر

سهولة بعبارة موجزة: الإسهام في ظهور وتكوين الآداب الحديثة الإيرانية.

يتألف الكتاب من قسمين أساسيين، يتناول المؤلف في الأول بالبحث والتدقيق المباحث النظرية المتعلقة بالروايات التاريخية وتاريخ نشوئها، وشروط ظهور الروايات التاريخية الفارسية، والنهضات الفكرية والفلسفية والأدبية والاجتماعية. ويحتوي القسم الثاني سبع روايات تاريخية فارسية (شمس وطغرا، عشق وسلطنت، داستان باستان (قصص قديمة)، دام گستران (ناصبو الفخ)، لازيكا، پهلوان زند وپنجه خوانين (بطل الزند وقبضته الدموية) ينقدها من خلال عرضه لناحية بنيتها، وتقنيتها، وأسلوبها ومحتواها.

القاموس المعاصر لفارسية اليوم (مصحوباً بكيفية التلفظ)

غلام حسين صدري افشار، نسرين حكمي، نسترن حكمي: فرهنگ معاصر فارسي امروز (همراه با آوانويسى). (تهران: انتشارات فرهنگ معاصر، ٢٠٠٢، چاپ اول) (ويرايش جديد.

هذا الكتاب عبارة عن قاموس عام للغة الفارسية. وهو غير متخصص في حقل معين؛ إنه القاموس الفارسي الوحيد الذي نُقح متنه الأصلي خلال عشر سنوات ثلاث مرات، أي أن المؤلفين عملوا خلال عشر سنوات في دوام كامل، ثم في عشر سنوات تالية أعادوا النظر، فحذفوا وأضافوا وصححوا وأكملوا وأعادوا الكتابة أحياناً.

يحوي هذا القاموس عدداً كبيراً من المفردات الجديدة المستخدمة كثيراً في اللغة الفارسية، مثل هو ميثوياتي ودالان هوايى ودهليز هوائي رانت خواري هرمنوتيك (تفسير المتون) وغيرها، مما لا نظير له في أي قاموس فارسي آخر. وقد روعي في تأليف هذا القاموس أن يكون الناطق بالفارسية قادراً على فهم المفردات الجديدة التي تصادفه خلال حياته اليومية، عندما يشاهد التلفزيون أو الأفلام، أو عند سماع الإذاعة أو الخطابات، أو مطالعة الكتب أو الصحف اليومية، وأن يتمكن من إدراك مضمونها ووجوه استعمالاتها، أي أن الألفاظ الفارسية المعاصرة التي هي في حكم اللسان الأصلي.

وتشتمل هذه المجموعة من الألفاظ في هذا القاموس على أكثر من ٢٨٠٠ مدخل و ٦٥٠٠ تركيب اسمي، و ٧٥٠٠ تركيب فعلي و ٧٠٠٠ إرجاع، وعشرات الجداول الإرجاعية، بحيث تصل في النهاية إلى ٥٠٠٠٠ لفظة فارسية شائعة الاستعمال، وقد دوّنت جميع المداخل بحسب التلفظ بها.

إزالة التمييز ضد النساء

مهْرانگيز كار: رفع تبعيض از زنان
عدد الصفحات: ٣٨٧؛ تجليد غلاف، ١٦،٥×٢٣،٥ سنتيمتر. (تهران: دار قطره، ٢٠٠٠، الطبعة الثالثة).

تمت اتفاقية إزالة التمييز ضد المرأة في عام ١٩٧٩، من طريق منظمة الأمم المتحدة، وصوبت وعرضت على الدول من أجل المصادقة عليها،

لكن حكومة إيران لم تصدق على هذه الاتفاقية، ولا يزال الموضوع محل جدل بين مؤيد ومعارض. على أن الهدف من تأليف هذا الكتاب هو إجراء دراسة مقارنة بين مواد هذه الاتفاقية والحقوق المعتمدة في إيران من جهة، والتحقيق وتقدير الإمكانات التي تملكها إيران للحاق به من جهة أخرى.

يحتوي الفصل الأول من الكتاب تقريراً مختصراً حول تطورات حقوق الإنسان في القرن العشرين الميلادي.

أما الفصل الثاني فهو تحقيق في ظروف وإمكانات الفقه الشيعي الذي يستند إليه القانون في إيران.

أما الفصول الأخيرة من الثالث حتى السادس عشر، فيتعلق بمطالعة تطبيقية للمواد من ١-١٦ وبيان مقارنتها بالقوانين الإيرانية المعمول بها وبيان وجوه التوافق والخلاف. وفي نهاية كل فصل تمت التوصية والبحث بالإمكانات الموجودة من أجل إصلاح القوانين الحالية لإزالة الاختلاف القائم.

المذكرات السياسية

دكتر كريم سنجابي: خاطرات سياسي. (تهران: انتشارات صداى معاصر، ٢٠٠٢، چاپ اول).

هذا الكتاب جزء من مجموع مشروع «تاريخ إيران الشفوي». على أن الهدف من هذا المشروع الذي ابتكرته وسعت إليه جامعة هارفرد في أوائل الثمانينيات من القرن العشرين، هو جمع الأخبار الشفوية عن الوقائع والحوادث في إيران منذ عام ١٩٢٥م (تاريخ سقوط السلسلة القاجارية) حتى الانقلاب الأخير في ١٩٧٩م، وذلك بواسطة أشخاص شهدوا تلك الحوادث وشاركوا في صنعها.

والكتاب الحاضر عبارة عن تسجيلات لمحادثات الدكتور كريم سنجابي مع أستاذين ومعاونين إيرانيين لبرنامج «مشروع تاريخ إيران الشفوي» في عام ١٩٨٣م، وقد سجلت نصوص هذه المحادثات على ٢٩ شريطاً، صححها الدكتور سنجابي.

عناوين الكتاب عبارة عن:

- «من الولادة إلى العمل والاستبداد» رضا شاه.
- «احتلال إيران في الحرب العالمية الثانية».
- «تأميم صناعة النفط واستيلاء محمد مصدق على السلطه».
- «حكومة مصدق والتغييرات في دولته».
- «انقلاب ٢٨ مرداد سنة ١٣٣٢ ش صيف ١٩٥٣».
- «الجبهة الوطنية الثانية».
- «العودة إلى النظام الاستبدادي».
- «استبداد محمد رضا شاه وديكتاتوريته»
- «الثورة الإيرانية».
- «في أحد اللقاءات بالملك».
- «الاستفتاء والضغوط السياسية».
- «الجبهة الوطنية والحكومة الموقتة والنظام الإسلامي».
- «آراء حول شخصيات عدة». «مستندات أخرى».

مذكرات متفرقة لرجال العهد البهلوي؛ خاطرات پراكنده رجال پهلوي

باهتمام حسين طباطبائي: (تهران: نشر آبي، ٢٠٠٢، چاپ اول).
٢٨٨ صفحة، تجليد عادي، ١٤.٥×٢١.٥ سنتيمتر.

يحتوي هذا الكتاب مجموعة مذكرات وخواطر وملاحظات عدد من رجال العهد الملكي المعروفين سياسياً واجتماعياً. وقد طبعت في خارج إيران بشكل متفرق. بعضها يشتمل على فصول عدة طويلة نسبياً، تتعلق بحوادث وقعت خلال عقد من الزمن من التاريخ الإيراني المعاصر، وبعضها الآخر مختصر وخلاصة موجزة تروي بعض الأمور أو عدداً من الوقائع.

من عناوين فصول الكتاب والمؤلفين ما يلي:

- «لقاء فرح پهلوي بأبو الحسن بني صدر في القاهرة» سعيده پاكروان.
- «منازعة مع هويدا» آردشير زاهدي.
- «اجتماع بمستشاري الشاه وقضية هويدا» سيد مهدي پيراسته.
- «تهريب العاديّات بواسطة شهرام پهلوي».
- توقيف فضل الله نور الدين كيا.
- «لماذا أوقف مدير المجلة الفكاهية الهزلية توفيق، عن العمل؟» عبد المجيد مجيدي.
- «هويدا ولغزه» منوچهر فرمانفرمائيان.
- «لقاء بمارغريت تاتشر» شعبان جعفري.
- «انفصال محمد رضا شاه عن زوجته ثريا» أردشير زاهدي.
- «اختفاء في تهران» الفريق عباس قره باغي.
- «كيفية تنحية أبو الحسن ابتهاج عن مؤسسة الإعمار» (سازمان برنامه) خداداد فرمانفرمائيان.
- «نجل غلا مرضا پهلوي» لشعبان جعفري.
- «وصية حسين علاء» دكتور أحمد مهدوي مغاني.
- «الحماسة لباسكرويل» السيد حسن تقي زاده وأحمد كسروي.
- «واقعة السيد نخشب» منوچهر گودرزي.
- «مذكرات حول رؤساء الوزارة في عهد الشاه» باقر مستوفي.
- «المفكرون الإيرانيون في برلين» جمشيد بهنام.
- «محاولة اغتيال الشاه في جامعة تهران» دكتور صدر الدين إلهي.
- «تقي أراني والمتنورون اليساريون» جمشيد بهنام.
- «كيفية نهاية الفريق آريانا» شعبان جعفري.
- «تعلم اللغة الإنكليزية والوطنية الأميركية» شعبان جعفري.

شعر «نيما» من التقليد إلى التجديد

تقي پورنامداريان: شعر نيما ازسنّت تاتجدد.
تهران: نشر سروش، ٢٠٠٢، چاپ دوم.

تتجلّى في الشعر التقليدي ثلاث قواعد

تقليدية مهمة كانت مقدّمة على الشعر هي: اللغة الأدبية، الصورة والقالب والمعنى. كان الشاعر قبل أن يبدأ بالنظم يعلم أن ما ستحمل منظومته في طياتها من المعاني والمضامين، وفي أي قالب وصورة وبأية لغة يمكن أن توضع.

إن أهمية عمل «نيما» البارز هو في تحقق وحضور هذه القواعد الثلاثة للشعر وجعلها تابعة لحضور وبيان الشعر. وبهذا الترتيب، فإنه خرج من القيود المفروضة على الشاعر من حيث هو صناعة تستلزم مهارة في مراجعة ومطالعة آثار السابقين وتقليدهم، واتصل بالمعانني والتجارب المتنوعة المنبعثة من ذهن وذوق والتجارب الشخصية للشاعر، ولهذا السبب طوى لحدود الثلاثية المقيدة للشعر الكلاسيكي، وفتح آفاقاً جديدة واسعة أمامه.

إن القسم الأساسي لمباحث الكتاب قائم على إظهار الأساس للتغير والتحول لتلك الأسس الثلاثية الأصيلة في شعر «نيما» التي هي أساس تجديده بالنسبة للشعر القديم، والسعي موجه نحو جعل القارئ يدرك مسير التجارب والإبداعات التي جاء بها والتمييز بينها وبين التقليد، ومن أين بدأ «نيما» وإلى أين وصل، وما هي قيمته ومنزلته في الشعر والأدب الفارسي.

إيران والحضارة الإيرانية

كليمان هوار Huart, Clément: ايران وتمدن ايراني

المترجم: حسن أنوشه.

تهران: دار أمير كبير، ٢٠٠٠، الطبعة الثالثة.

٣٠٩ صفحات، تجليد عادي، ١٦.٥x٢٣.٥ سنتيمتر.

ألّف هذا الكتاب بعد الحرب العالمية الأولى. وهو من جملة الجهود القيمة التي قام بها المستشرقون الأوروبيون لاكتشاف خفايا تاريخ إيران في العهد القديم، وتعريف الثقافة والحضارة الإيرانية للناس. مقدمة الكتاب الطويلة نسبياً تتناول أوضاع إيران الجغرافية، وتمدنا بمعلومات قيمة عن البيئة، والطبيعة والإنتاج الزراعي والطرق في إيران في أوائل القرن العشرين الميلادي.

ومؤلف الكتاب «كلمان هوار» هو أحد المستشرقين الفرنسيين الكبار (١٨٥٤-١٩٢٧) ومن عشاق الثقافة والحضارة الإيرانية.

عناوين الكتاب في فصوله المختلفة عبارة عن:

١ - التضاريس الطبيعية في إيران، خطوط إيران قبل الإسلام.
٢ - إيرانيو سهول الماد، واجتياح جيوش الآشوريين.
٣ - إمبراطورية شعب الماد.
٤ - الفرس - كوروش.
٥ - هخامنشيان (الأخمينيون).
٦ - مؤسسة الإمبراطورية الهخامنشية (الأخمينية).
٧ - أديان إيران في العصر الأخميني.
٨ - الفن في العصر الأخميني.
٩ - إيران تحت نفوذ الحضارة الهلينية.
١٠ - الدين في عصر الأشكانيين.
١١ - الفنون في عصر الأشكانيين.
١٢ - العائلة الساسانية.
١٣ - الترتيب الطبقي في عهد الساسانيين.
١٤ - ديانة الإيرانيين في العصر الساساني.
١٥ - الفنون في العصر الساساني.
١٦ - نهضة الحماسة الوطنية في إيران.

□□□ فعاليات

- □ اتفاقية تعاون بين جامعتي كاشان ودمشق

- □ ايران تكرّم حنا الفاخوري

اتفاقية تعاون بين جامعتي كاشان ودمشق

تلبية لدعوة رسمية من رئيس جامعة دمشق البروفسور هاني مرتضى، قام وفد من جامعة كاشان بزيارة سوريا سعياً إلى توسيع التعاون العلمي والبحثي والثقافي بين البلدين، وتنفيذاً للاتفاقيات الموقّعة... في ما يلي تقرير عن الزيارة بقلم مساعد رئيس جامعة كاشان لشؤون التعليم الدكتور جهاني نجاد.

في إطار التعاون العلمي والدولي بين الجامعات وتنمية العلاقات بين الجامعات المختلفة في مجال تبادل الأساتذة والطلاب وتنفيذ المشاريع البحثية المشتركة وتبادل المعلومات العلمية والثقافية، تم التوصل إلى مذكرة تفاهم بين جامعتي كاشان ودمشق، خلال زيارة الدكتور هاني مرتضى إلى طهران في صيف ٢٠٠١. بعد ذلك جرى توقيع إتفاقية تنفيذية بين الجامعتين وقعها رئيسا الجامعتين. وتقرر أن يقوم وفد من جامعة كاشان برئاسة الدكتور شريعتي رئيس الجامعة بالسفر إلى سوريا وزيارة جامعة دمشق وتوقيع إتفاقية التعاون.

وبعد استشارة أساتذة جامعة كاشان، قام الرئيس شريعتي نياسر والدكتوران عباس إقبالي ورضا جهاني نجاد بزيارة إلى سوريا، بصفتهم أعضاء الوفد المعيّن، واستقبلوا بحفاوة بالغة في مطار دمشق من الدكتور آذرشب، المستشار الثقافي لسفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية في دمشق، والمهندس عباس صندوق مدير العلاقات العامة والدولية في جامعة دمشق. وأجريت بعدئذ محادثات تمهيدية تتعلق بالمشاريع المتوقعّة.

بعد زيارة لمقام السيدة رقيّة (ع) عقد اجتماع رسمي ضمّ الدكتور هاني مرتضى رئيس جامعة دمشق وعدداً من المسؤولين بالجامعة، وكذلك المستشار الثقافي والسكرتير الأول في السفارة الإيرانية. وجرى في هذا الإجتماع شرح مسهب لقدرات وإمكانيات الجامعتين، وجرت نقاشات حول كيفية تحقيق الأهداف المذكورة في الاتفاقيات. وقد غطّت أخبار هذا اللقاء بصورة جيدة وسائل الإعلام المكتوب والمرئي، وبث تقرير مصور لهذا الاجتماع في التلفزيون السوري.

بعد الاجتماع شارك الدكتور شريعتي في مؤتمر صحافي عرّف خلاله بجامعة كاشان وطرح رؤيته للعلاقات بين الجامعات، ولا سيما بين جامعتي كاشان ودمشق.

في غضون ذلك التقى الوفد الدكتورة ورقا رئيسة قسم اللغات الأجنبية ومستشارة الرئيس للشؤون الدولية، وبحث معها مسودة الإتفاقية التنفيذية وأجريت التعديلات اللازمة عليها. كما التقى أعضاء الوفد خلال زياراتهم لعدد من كليات جامعة دمشق عمداء وأساتذة كلية العلوم، والعلوم الإنسانية، والمعارف الإسلامية، ومركز اللغات الأجنبية، ورئيس مكتبة الجامعة المركزية في مقابلات مستقلة، وتباحثوا معهم في سبل التعاون المختلفة التي يمكن قيامها بين الجانبين في إطار الاتفاقية الموقعة. وقام الوفد كذلك بزيارة عدد من مختبرات الكيمياء، وقسم علم الزلازل ومركز تسجيل الزلزال، ومختبرات الليزر، وبعض مختبرات الفيزياء للتعرف إلى طريقة تقديم الخدمات إلى الطلاب والباحثين والأساتذة. ثم توجه الوفد إلى كلية العلوم الإنسانسة وكلية الإلهيات الإسلامية، وقد استرعى نظره ما أبداه الأساتذة من إعجاب شديد بإيران والثورة الإسلامية. وبعد جلسة التعارف التي عقدت في مكتب رئيس كلية الإلهيات في حضور عدد من الأساتذة زار أعضاء الوفد الصفوف الدراسية ودائرة إمتحانات الكلّية وتعرفوا إلى أسلوب إعطاء الدروس المختلفة وإجراء الإمتحانات.

تجدر الرشارة إلى أن عدداً كبيراً من الطلاب يتابعون حالياً دراستهم في كليات العلوم الإنسانية والحقوق والإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة دمشق، عبر الإنتساب من دون إلزامهم الحضور إلى الصفوف، لكنهم يشتركون في الإمتحانات.

أما الأقسام المختلفة المتوافرة الإلهيات فهي كالتالي: قسم الفقه والمعارف الإسلامية، العقائد والأديان، القرآن والسنّة والحقوق الإسلامية، وهي تتوزّع على ثلاث مراحل: الإجازة، وما بعد الإجازة والدكتوراه. ويتوزع الطلاب على الشكل الآتي: ستة آلاف لمرحلة الإجازة، ومائتان للمرحلتين التاليتين، نصفهم من النساء اللواتي ترتدي بعضهن الزي الإسلامي بكامله.

بعد انتهاء زيارة كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية قام الوفد بزيارة مكتبة الجامعة المركزية التي تحوي نحو ١٠٠ ألف مجلّد من المصادر، والتقى رئيس المكتبة، وتباحث معه باختصار حول تبادل الكتب والدوريات والمعلومات العلمية. كذلك زار الوفد كلية العلوم الإنسانية، وهي إحدى الكليات الكبيرة في دمشق، والتي يبلغ عدد العاملين فيها من المتفرغين كلياً ١٥٠ عضواً، ويتابع الدراسة فيها أكثر من ٣٠ ألف طالب في مرحلة الإجازة، و٣٠٠ طالب في المرحلة التالية، وذلك في الأقسام التعليمية الآتية: العربية والإنكليزية والجغرافيا والتاريخ والفلسفة والعلوم الاجتماعية والعلوم المكتبية والآثار. على أن الحضور غير إجباري في الأقسام كافة، ما عدا في قسم الآثار والعلوم المكتبية. وتجدر الإشارة إلى أن مركز تعليم

اللغات الأجنبية هو أحد أقسام جامعة دمشق، وفيه قسم لتعليم اللغة الفارسية كان قد تم تفعيله في الآونة الأخيرة بمساعدة المستشارية الثقافية الإيرانية في سوريا، وهو يحتاج إلى الدعم الشامل حتى يضطلع بدوره في نشر الثقافة الإيرانية واللغة الفارسية. وكان لنا أيضاً تعاون مع رئيس نقابة «القومي» للطلاب السوريين، والتي عقدت مؤخراً إتفاقية بينها وبين مسؤول شؤون الطلاب في وزارة التعليم العالي والبحوث والتكنولوجيا في الجمهورية الإسلامية الإيرانية حول تبادل الزيارات الطلابية. وقد أشار الدكتور شريعتي في هذا اللقاء إلى موقف جامعة كاشان من البنود الواردة في الإتفاقية التنفيذية حول تبادل الطلاب بين الجامعتين.

في وقت لاحق زرنا المتحف القومي السوري لأكثر من ساعتين تفقدنا خلالها الأقسام المختلفة من المتحف. وقام مدير المتحف، وهو أحد أساتذة قسم الآثار في جامعة دمشق، بتوضيح التفاصيل اللازمة، وأشار في توضيحاته إلى أن الإمام الخميني (قدس سره) يعتبر أحد العظماء في المنطقة، وتحدث أيضاً عن الفن الإسلامي بأسلوبه المنمق، وكان يؤكد على أن إيران بالنسبة إليه تعتبر بمثابة بيته، وعلى هذا الأساس يعتبر تطوير إيران ليس تطوراً للدول الإسلامية فحسب، وإنما تطوراً للبشرية جمعاء. وفي إشارته إلى دور إيران لتنمية المراكز الثقافية، قال إن المسلمين لهم مستقبل باهر إذا ما تمسكوا بإيمانهم، معتبراً أميركا وإسرائيل أعداء للمسلمين، وتمنى للشعب الإيراني مزيداً من التطور والرفاه.

وقّع الإتفاقية النهائية بين الجامعتين الرئيسان الدكتور مجتبى شريعتي والدكتور هاني مرتضى في مكتب مجلس جامعة دمشق في حضور سفير الجمهورية الإسلامية الإيرانية في سوريا السيد شيخ الإسلام، والمستشار الثقافي الإيراني في سوريا السيد آذرشب، ومسؤولو الجامعة وعمداء الكليات المختلفة والدكتورة ورقا (المديرة العامة للعلاقات الدولية في الجامعة). وأعرب الدكتور هاني مرتضى عن استعداد جامعة دمشق لمساعدة جامعة كاشان من أجل إنشاء فرعها في سوريا، لا سيما في إنشاء قسمين للأدب الفارسي وصناعة السجاد.

أهم النقاط الواردة في الإتفاقية الموقعة كالتالي:

- تبادل الطلاب بين جامعتي كاشان ودمشق؛

- تبادل الأساتذة وتأمين الفرص لهم لإجراء البحوث والدراسات والدورات التدريبية القصيرة؛

- تنفيذ مشاريع الأبحاث المشتركة وإقامة الندوات أو المؤتمرات المشتركة والدورات التدريبية المشتركة؛

- جولات سياحية أو زيارات للأساتذة والموظفين وطلاب جامعات كل من في البلدين.

ثم شاركنا لاحقاً في إجتماع حميم بحضور معالي وزير الثقافة والإرشاد الإسلامي السيد مسجد جامعي، وسفير الجمهورية الإسلامية الإيرانية السيد شيخ الإسلام، وتبادلنا وجهات النظر حول طرق تنفيذ مقترحات الدكتور هاني مرتضى لإنشاء وتأهيل فروع جامعية في سوريا. ونظراً لأهمية الدور الذي يمكن للسفارة أن توفره، فقد تقرر متابعة الموضوع من جانب السفير وصياغة برنامج عمل للجامعة.

في الجامعات اللبنانية

في وقت لاحق سافرنا إلى لبنان للقاء المسؤولين الجامعيين في هذا البلد والتباحث معهم حول كيفية إقامة علاقات ثقافية وعلمية وأكاديمية بين الجامعة اللبنانية الحكومية وجامعة كاشان. وتم تنسيق هذا اللقاء بواسطة البروفسور فيكتور الكك الذي نال شهادة الدكتوراه في الأدب الفارسي من جامعة طهران قبل أكثر من ٤١ سنة، وتتلمذ على يد الأساتذة الكبار، أمثال الدكتور معين والدكتور فروزانفر... ورحب الدكتور الكك بوفد جامعة كاشان، وأكد استعداد مركز تعليم اللغة الفارسية للإستفادة من قدرات وإمكانيات جامعة كاشان من أجل توسيع أنشطة هذا المركز.

ثم شاركنا في اجتماع مع رئيس الجامعة اللبنانية الدكتور ابراهيم قبيسي بحضور البروفسور الكك وعدد من عمداء الكليات. وبعد الترحيب والتعارف بدأ الدكتور شريعتي كلامه بالتعريف بجامعة كاشان وإمكانياتها التعليمية والكامنة، آملاً أن تتواصل اللقاءات في إيران من أجل إقامة العلاقات العلمية والأكاديمية بين الجامعيين وصياغة إتفاقية تنفيذية في هذا المجال. وتطرق رئيس الجامعة اللبنانية إلى تفاصيل إدارة الجامعة والعوائق والمشاكل الموجودة، وأعلن أنه سيزور إيران في إطار المشاركة في مؤتمر دولي، بحيث تكون الزيارة فرصة لعقد إتفاقية بين الجانبين.

إيران تكرّم حنا الفاخوري

ليس مألوفاً أن تسبق دولة إسلامية، قامت ثورتها على العقيدة الإسلامية والشريعة الإسلاميّة متناغمة مع الشورى في مفهومها القرآني والحديث، دولاً عربية كثيرة إلى تكريم علم لبناني عربيّ وقف حياته منذ صباه حتى السادسة والثمانين، على التأريخ لآداب العرب والفلسفة العربية الإسلامية! لكنّ الغريب غدا واقعاً يحتذى، ومأثرة للجمهورية الإسلامية الإيرانية التي سبقت إلى تكريم الأب الدكتور حنّا الفاخوري فوجّهت إليه دعوة لزيارة إيران مع الأستاذ الدكتور فكتور الكك بصفته رئيساً لمركز اللغة الفارسية وآدابها بالجامعة اللبنانيّة وعلماً ثقافياً.

وفي أنحاء مختلفة من إيران، ولا سيما في طهران العاصمة، أُعدت للفاخوري برامج تكريم متنوّعة السمات تُوجت بمنحه الأستاذيّة الجامعية الفخرية في جامعة العلامة طباطبائي، أكبر الجامعات الإيرانية في حقل العلوم الإنسانية.

تنقّل العلامة الفاخوري والبروفسور الكك بين طهران وأصفهان وشيراز زائرين معالمها الأثريّة، وقابلا شخصيات إيرانية رفيعة المستوى في المجال الثقافي والإداري والرسميّ والأهلي، وفاق برنامج مكثّف أعدّته منظّمة الثقافة والعلاقات الإسلامية والمستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في بيروت. وكانت أهمّ محطات ذلك البرنامج كما يلي:

. جلسة تكريم ومباحثات في رئاسة منظّمة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة جمعت إلى حنّا الفاخوري وفكتور الكِك، أركان المنظّمة ممثلين بحجة الإسلام والمسلمين سيّد نبوي والأستاذ أميري والأستاذ صدر هاشمي وسواهم. وقد تبادل المجتمعون خلالها وجهات النظر حول واقع الأبحاث الأدبية والفلسفيّة في إيران وديار العرب، وسبل تعزيز التعاون بين مراكز الأبحاث والباحثين.

. تلى ذلك محاضرة للعلاّمة الفاخوري في قاعة محاضرات رئاسة المنظّمة استمع إليه خلالها كبار المفكّرين والباحثين والأساتذة من مختلف الجامعات والمؤسسات الثقافية

الإيرانية، في حضور سفير الجمهوريّة اللبنانيّة لدى جمهورية إيران الإسلامية الأستاذ عدنان منصور. وقد ساق الفاخوري الحديث خلالها حول الإنسان في عالم اليوم، طارحاً معضلة الإنسان المعاصر في تعقيداتها، مستشرفاً آفاق مستقبل الإنسانيّة. وكان من المتوقع أن يثير هذا الموضوع الحساس نقاشات كثيرة مفيدة اشترك فيها الحاضرون، ومنهم الأستاذ عبد الحميد آيتي الذي ترجم كتابي العلامة الفاخوري: **تاريخ الأدب العربي وتاريخ الفلسفة العربي** إلى الفارسية، والمفكّر الدكتور إبراهيم ديناني، وعمداء كليات الآداب وكبار الأساتذة والباحثين.

- جلسة تكريم ومحاضرة للعلاّمة الفاخوري في جامعة إعداد المعلمين والأساتذة. فبعد الاجتماع بعميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية وأساتذتها وتبادل وجهات النظر في الأوضاع الثقافية العربية والإيرانية، والاستماع إلى الدكتور عباسي پور عباسي بأبيات شعريّة للمناسبة.

كان للدكتور الكِك، بناء على إصرار الأساتذة والطلاّب، حديث طويل باللغتين الفارسيّة والعربية حول تجربته البحثية في مجال بكر من حيث التخصص المعمّق هو مجال الدراسات المقارنة العربية - الإيرانية ومؤلفاته في هذا الحقل واستشراف آفاق الدراسات المستقبلية ووضع اللغة الفارسية وآدابها في الجامعات اللبنانية والعربية.

- مجلس تكريم ومحادثات في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة طهران، الجامعة الأم، وذلك في مقرّ عمادة الكلية وقاعة اجتماعاتها، تناول فيه الحديث محاضرين: الأب الفاخوري والدكتور فيروز حريرجي والدكتور فكتور الكك (بالفارسية) بعد ترحيب تولاه الدكتور أكبري مساعد عميد الكلية. وتلى ذلك محاضرة في قاعة المحاضرات للعلاّمة الفاخوري اشترك فيها الأساتذة أنفسهم الذين توالوا على الكلام في مجلس التكريم. وكان أُعدّ لذلك برنامج خاصّ اشترك فيه طلاّب قسم اللغة العربية وآدابها بالكليّة: أكبري، رحماني وقنبري، فأنشدوا نشيداً متعدد الأصوات قوامه قصيدة أبي القاسم الشابّي الشهيرة:

إذا الشعب يوماً أراد الحياة ۝ فلا بدّ أن يستجيب القدر...

وتولّى تقديم الجلسة الطالب في القسم مهدي مقدّسي المبرّز في العربية وآدابها قائلاً: ليس من طالب أدب وفلسفة في إيران لا يعرف حنا الفاخوري! وهو قول كرّره الأساتذة والمسؤولون في جميع الجلسات. كذلك رحّب طالب آخر بالعلاّمة الفاخوري هو السيّد عاشوري بقصيدة عربية جيّدة النسيج.

ثم تناول الحديث الدكتور الكِك، معدّداً آثار الفاخوري، مبيناً فضله على الأدب العربي والفلسفة العربية الإسلامية، معتبراً إياه حلقة صلبة في سلسلة عظماء لبنان في عصر

النهضة الذين خدموا العربيّة وآدابها وتراثها بمؤلفاته التي بلغت ١٢٠ مؤلّفاً! كما أمطر الطلاّب والطالبات الفاخوري بالأسئلة بحماسة منقطعة النظير وحيويّة تسترعي النظر.

ـ خاتمة المطاف التكريمي: **الأستاذية الجامعية الفخرية للفاخوري:** في جامعة العلاّمة طباطبائي كان تتويج التكريم. فبعد اجتماع في عمادة كلية الآداب الفارسية واللغات الأجنبية ضم الفاخوري والكِك من جهة، وعميد الكلية الدكتور واعظ وأساتذتها من جهة أخرى، ومن بينهم الدكتور سعيد نجفي رئيس قسم العربية وآدابها، انتقل الجميع إلى قاعة التكريم والمحاضرات التي غصّت بالعلماء والأساتذة والطلاّب والطالبات. توالى على الكلام الدكتور نادر نظام أستاذ الأدب العربي الذي قدّم المتحدثين، ورئيس الجامعة الدكتور نجف قلي حبيبي والعميد الدكتور واعظ والعلاّمة الفاخوري والدكتور الكِك، واشترك الطلاّب في طرح الأسئلة.

وكان الفاخوري أعدّ خطاباً لهذه المناسبة ألقاه في الحاضرين نوّه فيه بمآثر الإيرانيين في الحضارة العربية ـ الإسلامية في حقول كثيرة، ولا سيّما في اللغة والنحو والأدب والفلسفة والطب والعلوم التجريبية وسواها، وشكر كذلك رئاسة جامعة العلاّمة طباطبائي وكلية الآداب وقسم اللغة العربية وآدابها فيها، وجميع المؤسسات والجامعات الإيرانية التي احتفت به، والمستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في بيروت، في شخص المستشار الأستاذ سيّد محمد حسين هاشمي، وهي التي نظّمت حفل التكريم والأنشطة الثقافية.

وفي ختام الجلسة التي عدّد فيها المتحدّثون، ولا سيّما الرئيس حبيبي، مآثر العلامة الفاخوري، وقف رئيس الجامعة والجميع، إذ قدّم إليه منشور الأستاذيّة الفخريّة في جامعة العلاّمة طباطبائي، مطبوعاً بالعربيّة في إطار فني من الخشب المطعّم الرائع. كما قدم له قطعة فنية أخرى من عمل فنان إيراني شهير، وسط التصفيق والفرح العامر.

وبعد لقاءات ثقافية انتهت في اليوم السابع للزيارة عاد العلاّمة حنا الفاخوري والبروفسور فكتور الكك إلى لبنان، حاملين من إيران أجمل الذكريات، وشاكرين الحفاوة البالغة، ومعتبرين أن تكريم الأب العلامة الأستاذ حنا الفاخوري تكريم للبنان والعرب، ولا سيّما من إيران قلعة العربيّة التي كان لها حصّة الأسد في آداب العرب والفلسفة العربية الإسلامية والعلوم والفنون عبر التاريخ.

وقائع

□ وقائع (إيران ـ العرب) تشرين الأول/أكتوبر ـ كانون الأول/ديسمبر

وقائع

إيران ـ فلسطين

ـ طلب مجلس الشورى الإيراني (٢٠٠٢/١٠/٩) من الولايات المتحدة أن تقدم اعتذاراتها للفلسطينيين بعد القانون الذي أقره الكونغرس حول الاعتراف بالقدس عاصمة لإسرائيل. ودعت رسالة وقعها ٢٢٠ من النواب الـ ٢٨٩ في البرلمان الإيراني «كل الهيئات الدولية»، وخصوصاً الأمم المتحدة، إلى «تبني قرار واضح وحازم في مواجهة هذا العمل الحربي الذي قامت به الولايات المتحدة انتهاكاً للاتفاقات الدولية». وكانت إيران وصفت قانون الكونغرس الأسبوع الماضي بأنه «استفزاز يهدف إلى ضرب مصالح المسلمين في المنطقة».

(السفير، ٢٠٠٢/١٠/١٠)

ـ تظاهر نحو عشرة آلاف من سكان طهران (٢٠٠٢/١٠/١١) إثر صلاة الجمعة وأحرقوا أعلام الولايات المتحدة وإسرائيل، تعبيراً عن تنديدهم بالجرائم الإسرائيلية بحق الفلسطينيين وبدعم من الولايات المتحدة. ودعت إلى هذه التظاهرة مؤسسات التيار المحافظ في إيران والجيش وحرس الثورة ومنظمة الدعاية الإسلامية للتنديد بقرار الكونغرس الأميركي الاعتراف بالقدس عاصمة لإسرائيل.

(اللواء ٢٠٠٢/١٠/١٢)

ـ أعلنت إيران (٢٠٠٢/١٠/١٥) أنها لن تعارض تسوية نهائية للنزاع الفلسطيني ـ الإسرائيلي تعتمد على قيام دولتين إذا كان ذلك ما يريده الأطراف المعنيون. وجاء هذا التحول في الموقف الإيراني على لسان المتحدث باسم وزارة الخارجية حامد رضا آصفي الذي قال في تصريح لوكالة «رويتر» إن «إيران تريد أن ترى دولة فلسطينية فقط. ولكن إذا كان الفلسطينيون والإسرائيليون يريدون دولتين، فلن نعرقل ذلك».

(الشرق الأوسط، ٢٠٠٢/١٠/١٦)

ـ نقلت الصحف الصادرة في إيران عن قائد «الباسيج» الجنرال سيد محمد حجازي أن أكثر من خمسة ملايين من أعضاء هذه الميليشيا الإسلامية سيتظاهرون في الشوارع لمناسبة «يوم القدس» في ٢٩/ ٢٠٠٢/١١. وأعلن الجنرال حجازي أن الباسيج سيتظاهرون في كل مدن إيران بمناسبة يوم القدس العالمي الذي أعلنه مؤسس الجمهورية الإسلامية الإمام الخميني.

(الحياة، ٢٠٠٢/١١/٢٠)

ـ دعا الرئيس الإيراني محمد خاتمي المجتمع الدولي إلى وقف الاعتداءات الإسرائيلية على الفلسطينيين، وأكد حاجة الشعب الفلسطيني إلى الدعم الدولي العاجل لصد الاعتداءات والهجمات التي يتعرض لها يومياً ولبلوغ حقوقه المشروعة «ولا سيما حق تقرير المصير».

(الحياة، ٢٠٠٢/١١/٢٠)

إيران ـ سوريا

استقبل وزير الخارجية السوري فاروق الشرع وزير الأمن الإيراني حجة الإسلام علي يونسي (٢١/١٠/٢٠٠٢) في دمشق، وناقش معه مستجدات الأوضاع الإقليمية والدولية، لا سيما «حملات التهديد والتشويه المغرضة التي تستهدف العرب والمسلمين وضرورة تعزيز وحدة الصف العربي والإسلامي». وكان يونسي، الذي قام بزيارة رسمية إلى دمشق، قد التقى الرئيس السوري بشار الأسد، كما عقد جلسات محادثات مع كل من نائب الرئيس السوري عبد الحليم خدام ووزير الدفاع العماد أول مصطفى طلاس ووزير الداخلية اللواء علي حمود تمحورت في مجملها حول المسألة العراقية و «الانعكاسات المحتملة لأي هجوم عسكري ضد العراق».

(السفير ٢٢/١٠/٢٠٠٢)

إيران ـ العراق

ـ أبدى الرئيس الإيراني محمد خاتمي معارضة بلاده لحرب على العراق، داعياً بغداد للامتثال لقرارات الأمم المتحدة، ومشككاً في حقيقة الخطر العراقي. وانتقد «جهل وتسرع» السياسيين الأميركيين الذي لا يؤدي إلا إلى تعزيز التطرف في العالم الإسلامي وإضعاف التيارات الديموقراطية.

من ناحية أخرى نقلت الإذاعة الإيرانية عن رئيس مجلس تشخيص مصلحة النظام الشيخ هاشمي رفسنجاني قوله «إن الهدف الرئيس لأميركا من مهاجمة العراق هو السيطرة على مصادر الثروة النفطية»، وكذلك لحسم القضية الفلسطينية لمصلحة الكيان الصهيوني. وخلص إلى أنه إذا قسمت أميركا العالم... فإنها ستواجه تعقيدات ومشاكل كثيرة.

(النهار ١١/١٠/٢٠٠٢)

ـ أعلن الرئيس الإيراني محمد خاتمي (١٥/١٠/٢٠٠٢) أن طهران لا ولن تقبل بقيام دولة كردية مستقلة شمال العراق، مشيراً إلى أن مثل هذه الدولة ستزيد الأمور تعقيداً في العراق. وأشار خاتمي إلى وجود الأكراد في تركيا وسوريا وإيران. وقال إن هذه الدول الثلاث لن تقبل بالدولة الكردية، مكرراً رفض بلاده العمل العسكري الأميركي ضد العراق.

(المستقبل، ١٦/١٠/٢٠٠٢)

ـ أعلن مرشد الجمهورية الإسلامية في إيران آية الله السيد علي خامنئي أن أي هجوم أميركي على العراق سيكون له مردود عكسي من خلال إثارة الكراهية ضد الولايات المتحدة. ونقل التلفزيون الإيراني عن السيد خامنئي قوله في اجتماع مع الرئيس الفيتنامي الزائر تران دوك لونغ «من المحتمل أن تصل أميركا إلى بعض أهدافها من خلال شن عمل عسكري ضد العراق. ولكن مثل هذا الإجراء سيضر في النهاية بهم (الأميركيين)».

(السفير، ٢٢/١٠/٢٠٠٢)

ـ وصف الناطق باسم الخارجية الإيرانية حميد رضا آصفي التقارير التي أشارت إلى وجود اتفاق بين طهران وواشنطن حول تقديم تسهيلات للقوات الأميركية إذا قررت أميركا شن هجوم على العراق بأنها «كذب محض، لأن ذلك يتناقض مع ثوابت السياسة الإيرانية». وكرر آصفي التأكيد على أن سياسة بلاده تقوم على رفض الأسلوب العسكري في حل المشاكل الدولية.

(السفير، ٢٢/١٠/٢٠٠٢)

ـ أعلنت إيران وجود ٢٠٢ لاجئ عراقي داخل أراضيها. وقال مساعد رئيس دائرة

الأجانب في إيران محمد علي صالحي إن ستة آلاف لاجئ عراقي عادوا طوعاً إلى بلادهم خلال السنة الماضية. وعقد المسؤول الإيراني مع المدير العام لوزارة الداخلية العراقية عبد المنعم قاضي في مدينة دزفول الإيرانية جولة محادثات تهدف إلى تهيئة الظروف أمام عودة اللاجئين العراقيين إلى بلادهم.

(الحياة، ٢٠٠٢/١١/٤)

ـ أطلقت إيران ٢٠ أسيراً عراقياً كانوا محتجزين منذ الحرب بين البلدين من ١٩٨٠ حتى ١٩٨٨. ونقلت وكالة الأنباء العراقية عن مصدر في وزارة الخارجية العراقية أن الأسرى العراقيين وصلوا إلى نقطة المنذرية (١٧٠ كيلومتراً شرق بغداد) في وقت متأخر من ٢٠٠٢/١١/١٨، وأشرفت اللجنة الدولية للصليب الأحمر على عملية التسليم.

(الحياة، ٢٠٠٢/١١/٢٠)

ـ أعلن وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي في دمشق أمس أن التهديدات الأميركية بشن حرب على العراق «تمس الأمن الوطني لإيران بشكل مباشر»، نافياً أن تكون طهران «دخلت في أي حوار مع الولايات المتحدة لفتح الأجواء الإيرانية أمام الطائرات الأميركية» في حال شن هجوم على العراق. وقال إن بلاده لن تشارك في الحرب «نحن ننشد مصالحنا فقط».

(الحياة، ٢٠٠٢/١١/٢٢)

ـ دعت إيران الحكومة العراقية إلى «التعاون الكامل» مع مجلس الأمن ومفتشي الأسلحة كي تسحب الذريعة من يدي الولايات المتحدة. وأكد رئيس دائرة المهاجرين الأجانب أحمد حسيني استكمال الاستعدادات في إيران لاستقبال خمسين ألف لاجئ عراقي في حال اندلعت الحرب الآن، مذكراً برفض بلاده «مثل هذه الحرب».

(الحياة، ٢٠٠٢/١٢/١٢)

ـ أعلن الناطقان باسم الحكومة ووزارة الخارجية الإيرانيتين أن إيران لن تسمح لمجموعات المعارضة العراقية باستخدام أراضيها لشن هجوم على العراق، ولن تشارك في مؤتمر لندن. وقال الناطق باسم الحكومة الإيرانية عبد الله رمضان زاده في ختام جلسة لمجلس الوزراء «لن نسمح لأحد باستخدام الأراضي الإيرانية ضد أي من الدول المجاورة لأغراض عسكرية». وقال الناطق باسم الوزارة حميد رضا آصفي إن «إيران لن تشارك في مؤتمر لندن، ولا حتى بصفة مراقب».

(النهار، ٢٠٠٢/١٢/١٢)

إيران ـ الكويت

ـ وقعت إيران والكويت في ٢٠٠٢/١٠/٢ مذكرة تفاهم للتعاون الدفاعي اعتبرها وزير الدفاع الإيراني الأدميرال علي شمخاني «نقطة تحول في العلاقات العسكرية الدفاعية بين طهران ودول الخليج». وقال إن توقيع هذه المذكرة يشكل نجاحاً في طريق التعاون البناء مع الدول الأعضاء في مجلس التعاون الخليجي، ونموذجاً جيداً لتطوير التعاون الدفاعي والأمني في المنطقة.

ووقع شمخاني ونظيره الكويتي الشيخ جابر مبارك الصباح المذكرة التي تنص على «ضرورة تبادل وجهات النظر بين كبار المسؤولين العسكريين في البلدين في القضايا الدفاعية والأمنية الإقليمية والدولية، وتبادل الخبراء العسكريين للاطلاع عن كثب على الإمكانات العسكرية والتقنية القابلة للتبادل بين

البلدين، والاستفادة من الإمكانات التدريبية القابلة للتبادل في المجالات العسكرية والتقنية».

(الحياة، ٢٠٠٢/١٠/٣)

إيران ـ مصر

ـ أفاد مصدر إيراني واسع الإطلاع أن إيران اتخذت «قراراً نهائياً» بإعادة العلاقات الديبلوماسية المقطوعة مع مصر، وأنها مستعدة لوضع هذا القرار موضع التنفيذ في أقرب فرصة ممكنة «إذا اتخذت القاهرة موقفاً مماثلاً». وأوضح المصدر أن القرار «موضع اتفاق بين كبار المسؤولين الإيرانيين في مراكز القرار العليا»، وذلك بعدما أدت محادثات إيرانية ـ مصرية إلى نتائج إيجابية جداً من شأنها وضع آلية لحل الخلافات بين الجانبين.

(الحياة، ٢٠٠٢/١٢/٢)

فصلنامه

ایران وعرب

شماره سوم - سال اول - زمستان ۱۳۸۱ هـ.ش/۲۰۰۳م

- فصلنامه ایران وعرب پذیرای مقالات کلیه پژوهشگران در عرصه هاي مسائل مربوط به اين حوزه مي باشد.

فصلية
إيران والعرب



دیدگاه

میزگرد

مطالعات

گزارشها

معرفی ونقد کتاب

گزیده فعالیتها

رویدادها

مطالب ومقالات «فصلنامه ایران وعرب» لزوماً بیانگر دید گاههای مرکز پژوهشهای علمی ومطالعات استراتژیك نمی باشد.

شماره سوم - زمستان ۱۳۸۱

نظام مستقل منطقه ای

سرپرست کل فصلنامه با اشاره به تلاش های دیپلماسی ایران در راستای مشخص کردن جایگاه خویش در نظام های جدید منطقه ای و جهانی به ویژه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سابق به نظریات و دیدگاه های موجود در این رابطه اشاره کرده و تاکید دارد که جمعی از صاحب نظران بر این باورند که ایران می بایست مرکز ثقل خود را از منطقه خاورمیانه خارج ساخته و به اروپا منتقل کند. جمعی دیگر نیز عنوان می دارند که ایران می بایست استراتژی خود را روی مجموعه ویژگی های خود بنا کند و لذا لزوم انتقال مرکز ثقل ایران به منطقه خاورمیانه ضرورتی گریز ناپذیر است. به نظر نویسنده گسترش مناسبات ایران و عربستان و برطرف کردن موانع بسیار از سر راه ازسرگیری روابط میان مصر و ایران بیانگر این واقعیت است که سیاست خارجی ایران ظرف چند سال گذشته گام های مؤثری را در جهت تمرکز ثقل سیاست خارجی خود در خاورمیانه برداشته است. از دید نویسنده چشم انداز شکل گیری محور سیاسی قدرتمند منطقه ای در حال مشاهده است زیرا هم ایران و هم کشورهای منطقه به حمایت یکدیگر برای مقابله با چالش های عمده منطقه ای و بین المللی نیاز دارند.

سید حسین موسوی

کمال خرازی: اولویت با همسایگان عرب ماست

فصلنامه ایران و عرب گفتگویی را با دکتر کمال خرازی وزیر امور خارجه جمهوری اسلامی ایران بعمل آورده تا مسائل و امور مربوط به سیاست خارجی جمهوری اسلامی را با مجری دیپلماسی ایران در میان بگذارد. در این مصاحبه نکات مهمی از قبیل اولویت های سیاست خارجی ایران در عرصه های گوناگون، بحران های منطقه ای در فلسطین ، افغانستان و عراق، رهیافت آمریکا نسبت به جمهوری اسلامی ایران و چشم اندازهای آینده و ساختار اجرایی سیاست خارجی ایران مطرح شده است.

دکتر سید اسدالله اطهری*

شایگان: رهیافتی فلسفی در ارتباط با مسائل ایران

نویسنده در این پژوهش رهیافت فلسفی پروفسور داریوش شایگان پیرامون فاصله موجود میان ایران و غرب و علل عقب ماندگی ایران از غرب را مورد بررسی قرار داده و راه حل هایی را برای این گونه مشکلات ارائه کرده است. نویسنده سپس اندیشه شایگان را از دیدگاه طباطبائی مورد انتقاد قرار داده که بر شایگان این ایراد را گرفته است که وی هیچ توجهی به سنن و میراث ارزشمند فرهنگ ایران نکرده است هر چند که وی از هنری کوربن تأثیر زیاد پذیرفته بود. به نظر طباطبائی، شایگان چندان نتوانسته بود که دیدگاه هنری کوربن و حتی افکار هگل را دریابد. خلاصه اینکه از دید طباطبائی شایگان خواستار آگاه شدن از اوضاع جاری در غرب بوده ولی توجهی به اوضاع ایران نکرده و صرفاً از غربی ها در پژوهش هایشان تقلید کرده است. البته نویسنده بر این باور است که درك شایگان از میراث فرهنگی و مدرنیته غرب و تأثیر مدرنیته بر چگونگی پر کردن فاصله میان ایران و غرب عمیق تر از دیگر اندیشمندان بوده است زیرا شایگان اوضاع غرب را به شکل یك کل و یك ساختار به هم پیوسته و در چارچوب یگانگی فلسفی مورد بررسی قرار می دهد. به نظر وی اندیشه آسیایی و عرفانی بر مبنای وحی قرار دارد درحالیکه اندیشه فلسفی در غرب بر اساس دادن رنگ مادی به تمامی علوم و امور بنا شده است.

(*) پژوهشگر ارشد ومقیم مرکز پژهشهای علمی ومطالعات استراتژیك خاورمیانه ـ تهران.

وضعیت فلسفه در ایران

این نوشته مطرح می سازد که در تاریخ دو سابقه مستقل برای فلسفه در ایران وجود دارد: نخست تاریخ مربوط به آغاز جنبش ترجمه و روایت فلسفه یونان از قرون نخست دوران اسلامی که تا به امروز نیز ادامه دارد. سابقه دوم اندیشه فلسفی به آشنائی با مدرنیته و دانش و مکاتب فکری جدید باز می گردد. البته کارنامه ایران در این برهه زمانی از دست یابی به تحقیقی مبسوط در این رابطه که می بایست موجود باشد، محروم است. در این گزارش آمده است که اندیشه تازه غرب وارد مکاتب موجود در ایران نشد و روحانیون آن را نیاموخته و به دیگران آموزش ندادند و به جای اینکه فلسفه غرب مورد بررسی اساتید و صاحب نظران فلسفه قرار بگیرد توسط افرادی ترجمه شد که دانش زیادی از زبان خارجی نداشتند. در پایان این نوشته آمده است که توجه زیاد جوانان در حال حاضر به فلسفه امیدوار کننده است زیرا در صورت ادامه این رویکرد و توجه، فرهنگ، دانش و سیاست فعال و با نشاط خواهد شد.

دكتر زهرا رهنورد*

فلسفه هنر اسلامی

برخورد و به هم رسیدن اندیشه فلسفی با هنر اسلامی منجر به انتقال یافتن این دو راستا (فلسفه و هنر) به بعدی ملکوتی می شود که نهایتاً تجلی گاه اسرار عشق و عرفان خواهند بود. اندیشمندان مبادرت به تحلیل روش های بیان هنری از دو منبع اساسی کرده اند که این دو در اصول با یکدیگر اشتراک داشته ومی گویند هنر در کلیه سطوح وتجلیات خود، امری مقدس است و هدف خود را بیان ماهیت واقعی اشیاء و پدیده ها قرار داده است. تأکید اساتید هنر اسلامی بر اینکه هنر از فراورده های عقل بشری است بدین معنا نمی باشد که هنر يك موضوع عقلی است و می بایست تمامی ارتباطات آن با کشف و شهود معنوی قطع شود. نوشته به تعریف حکمت و فلسفه از طریق تکامل تعریف هنر اسلامی دست می یابد. وی می گوید که گونه ای تقارن میان طبیعت به عنوان خلاقیت خداوندی و هنر اسلامی به مثابه خلاقیت و ابداع انسانی وجود دارد. این تقارن ناشی از ماهیت هنر اسلامی است. بنابر این با توجه به تعاریف ذکر شده بدین جمع بندی می رسیم که فلسفه اسلامی دارای ماهیت عقلاني، شهودی و معنوی الهی می باشد و هنر اسلامی دارای رنگ مقدس الهی است.

(*) رئيس دانشگاه الزهراء، مشاور رئيس جمهوری اسلامی إيران.

دكتر ويكتور الكك*

فرهنگ ما و چالش های آینده

نویسنده در نوشتار خویش نقش فرهنگ را در رویاروئی با چالش های آینده فراروی کشورهای خاورمیانه که حاصل دستاوردهای تکنولوژیك و علمی می باشد، مورد بررسی قرار داده است. به نظر وی بارزترین آن چالش ها، برنامه عادی سازی روابط فرهنگی میان اسرائیل و کشورهای منطقه خاورمیانه می باشد زیرا عادی سازی روابط اقتصادی با کشورهای خاورمیانه که نتیجه عادی سازی سیاسی است در آغاز با عادی سازی روابط فرهنگی صورت می گیرد. نکته اصلی در این رهیافت بدین شرح است که اسرائیل از برتری علمی و تکنولوژیك برخوردار است در حالیکه سایر کشورهای خاورمیانه دارای ثروت های طبیعی و نیروی کار ارزان می باشند. نویسنده می افزاید که عادی سازی در سطح روابط فرهنگی نمی تواند صورت بپذیرد زیرا هیچگونه برابری فرهنگی در عرصه ابداع و مسائل انسانی میان طرفین وجود ندارد و اعراب در این زمینه بر اسرائیل برتری دارند. نوشته با توجه به این مقدمه خواستار بسیج توان مندی ها برای رویاروئی با تلاش های جاری در راستای منحرف کردن فرهنگ عربی از مسیر تکامل تاریخی خود و پرداختن بیش از حد نسبت به مسائل اقتصادی و معیشتی می شود. به نظر وی، فرهنگ سیاسی و اجتماعی جوامع عربی نیز سزاوار توجه از طریق تبلیغ مبادی و اصول دموکراسی و مستلزمات آن از قبیل آزادی های اندیشه و ایمان و حقوق بشر و برابری می باشد.

(*) رئیس مرکز زبان فارسی واستاد تاریخ تمدن اسلامی وادبیات عربی- دانشگاه لبنان.

دکتر عبدو القاعی*

میان فرهنگ هویت وهویت فرهنگی

نویسنده در این نوشته شیوه ها و روش های آموزش و پرورش کنونی در جهان عرب را مورد بررسی قرار داده است. این نوشتار مشتمل بر تعدادی از جدول ها است که پیرامون نظرسنجی های اجرا شده در مورد نمونه های آماری از جوانان لبنانی در خصوص ارزش هایی که آنها به آن پای بند می باشند، تنظیم شده است. جمع بندی نویسنده از این قرار است که هیچ نگرانی از بابت ارزش های اخلاقی در رویکردهای کنونی لبنانی ها وجود ندارد بلکه نگرانی در خصوص آن دسته از ارزش های اخلاقی است که اکثر ارزش های مربوط به اطاعت و فرمانبرداری را به سوی استقلال نظر و برخورد باز با دیگران سوق می دهد. در این رابطه نویسنده عنوان می سازد ما در برابر دو راهی خطرناکی قرار گرفته ایم. یا رویکرد جامعه عشایری بر اصل کرنش و اطاعت در برابر حاکمیت شکل می گیرد و یا اینکه باید به آنچه که جوانان سعی در حرکت فردی و جمعی به سوی آن دارند گوش فرا داد و توجه بیشتری را نسبت به ارزش های آزادی از طریق استقلال شخصی و مسئولیت دادن و ارج نهادن خلاقیت و ابداع و برخورد باز مبذول داشت.

(*) استاد دانشگاه وپژوهشگر اجتماعی.

خانم رلی مخایل*

کدام فرهنگ ویژه جوانان لبنانی؟

رلی مخایل در این پژوهش فرهنگ جوانان لبنانی را با توجه و استناد به پژوهش ها و مقالات و بررسی ها و نظرسنجی های انجام شده مورد ارزیابی قرار داده است. وی توضیح داده که جوانان بطور کلی خواستار پای بندی به مسائل جامعه خویش و ایجاد تحولات لازم در کلیه سطوح می باشند ولی در این کار فاقد مرجعیت و نقطه آغاز لازم برای حرکت هستند به ویژه که در اثر عملکردهای طبقات سیاسی حاکم دچار سرخوردگی و تنگی فضای آزادی و دموکراسی و گسترش فساد و فرصت طلبی و تصمیم گیری های آزاد و بدون تعهد نسبت به هیچ طرف مشخصی می باشند. نویسنده در پایان این مقاله تأکید دارد که مسائل جوانان بعد از دوران جنگ بسیار پیچیده است به ویژه در سایه نبود سیاست های ویژه طبقه جوان که بتواند حساسیت و ویژگی مشکلات این طبقه را دریابد. افزون بر این جوانان از مشکلات اجتماعی نیز رنج می برند زیرا واقعیت جاری قادر به پاسخگوئی به نیازمندی های افراد جامعه به ویژه جوانان نیست. همچنین مشکلات اقتصادی نیز باعث ایجاد فشارهای روانی می گردد. نویسنده تأکید کرده است که سال های گذشته شاهد مشارکت و حضور جوانان در حیات جامعه بوده است ولی این اقدامات و تحرکات همچنان نیازمند حمایت و پشتیبانی نهادها و سازمان های دولتی می باشد.

(*) روزنامه نگار در روزنامه «النهار»، معاون پژوهشگر در سازمان صلح داخلی دائمی در لبنان».

دائرة المعارف ادبيات فارسی

حسن انوشه گردآورنده دائره المعارف ادبيات فارسی حاصل هفت سال و نيم تحقيق و پژوهش را در شش جلد مشتمل بر هفت هزار صفحه به رشته تحرير در آورده است. اين دايره المعارف حاوی رساله ای پيرامون ادبيات فارسی در آسيای مركزی و فرهنگ نامه تعابير مجازي، ادبيات فارسی در افغانستان با تكيه بر نزديك به دو هزار مرجع و سه جلد پيرامون ادبيات فارسی در شبه قاهره هند می باشد. شايد بتوان اين مجموعه را باارزش ترين دائره المعارف در ميان بيش از يكصد ميليون نفر از فارسی زبانان جهان به حساب آورد. در اين شماره گزيده ای از مصاحبه با حسن انوشه درج شده است.

بررسی تاریخ ادبیات معاصر ایران

کتاب بررسی تاریخ ادبیات معاصر ایران به منظور تدریس در مراحل دانشگاهی تدوین شده است و هدف از تألیف آن ارائه تعریفی از ادبیات فارسی با تکیه بر نقد ادبی به زبانی بسیار ساده می باشد تا دانشجویان جوان بتوانند با آن آشنا شده و در مفاهیم آن تأمل و اندیشه کنند. نویسنده این کتاب در فصول مختلف کتاب خود به چگونگی تکوین روش ها و مکاتب جدید نثر با توجه به اوضاع و پیشینه های اجتماعی و فرهنگی اشاره داشته و سعی کرده است تا با آوردن اسامی نام آوران این عرصه تأثیر کارساز آنها را در شکل گیری ادبیات معاصر فارسی برجسته سازد.

Iranian-Arab Affairs Quarterly

Issue no. 3 - Year 1 - Winter 2003

Contents



فصلية
إيران والعرب

قسيمة اشتراك

أرجو تسجيل اشتراكي بنسخة عدد.....................

ابتداء من العدد .... ولمدة عام (..................)

■ مرفق شيك بقيمة (..)

صادر لأمر مجلة فصلية إيران والعرب

■ حول مبلغ (..)

إلى حساب المجلة لدى بنك بيروت رقم: ٤٠٢-٣٧٠٥٨٦

الاســم: ....

العنوان: ....

ص.ب.: .... هاتف / فاكس: ....

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

الاشتراك السنوي

بما فيه أجور البريـــد

لبنان	أفراد	٣٠ دولاراً	مؤسسات	٤٠ دولاراً
إيران	أفراد	٣٠ دولاراً	مؤسسات	٤٠ دولاراً
دول عربية	أفراد	٤٠ دولاراً	مؤسسات	٦٠ دولاراً
دول أخرى	أفراد	٦٠ دولاراً	مؤسسات	٨٠ دولاراً

ترسل الطلبات إلى

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط / مجلة فصلية إيران والعرب

بئر حسن - شارع السفارات

ص.ب.: ١١٣/٥٦٦٩ - هاتف وفاكس: ٠١/٨٣٣٦٩٨



Iranian-Arab Affairs Quarterly

مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات
استراتژیک خاور میانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات
الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Specialized in strategic and policy issues of the Middle East region.

Objectives:

- Studies these issues through the interaction of the region's countries including Iran.
- Follows up political and economic international trends and their impact on the Middle East region.
- Focuses on Iranian developments and Arab-Iranian relations.
- Emphasizes analysis of regional international developments of the Middle East
- Organizes roundtables, seminars and conferences between Iranian and Arab affairs for the purposes of mutual understanding.
- Is concerned with studying the relations between the countries of the region with a special focus on the Arab - Iranian relations.
- For this purpose, the center holds scientific meetings and seminars, and organizes specialized discussions. It also prepares relevant researchs. In addition it publishes several books, periodicals and publications that are related to its field.

Address

Beirut office
Bir Hassan - Embassies Street
Shati' - al Aaj Bldg.
Tel:01/833698 - Fax: 01/833698
P.O.Box: 113/5669 Beirut - Lebanon
e mail: fasleyat@middleeast-iran.com

Tehran office
20 Sahid Naderi St.- Keshavarz Blvd.
Tahran- Iran
P.O. Box: 14155 - 4576 - Fax:8969565
Tel: (009821) 8961770/8966722/8964282
e mail: merc@irost.com

Iranian-Arab Affairs QUARTERLY

3

Volume 1, Number 3, Winter 2003

Towards an Independent Regional Order

Kharazi: The First Priority is Our Arab Neighbors

A Philosophical Approach to Iranian Issues

Between the Culture of Identity and the Identity of Culture

Our Culture and Future Challenges

The Wisdom of Islamic Art





Design: M.Momavez